

فِي فِلْسُفَةِ التَّارِيخِ

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة المساعد
معلمة الآداب - جامعة الإسكندرية

مؤسسة النفاذ الجامعية
1984

فِي فِلْسَفَةِ التَّارِيخِ

تأليف
الدكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٧٥

موسسة الفتناء الجامعية
٤٠ شارع الكونكرت، طنطا، مصر
الطبعة الأولى ٢٠٢٢

مکتبہ
«الانسان» علم و انسانیت

بجہ التماس
مکتبہ

مقدمة

استقلال العلوم عن الفلسفة لا يعنى استغناءها عنها ، فما زالت العلوم فى احتياج الى الفلسفة وان اختلف وجه الاحتياج او الاستناد مما كان قبل استقلالها ، تماما كالبنيت تستقل عن امها عند زواجها ولكنها تحتاج اليها فى مشكلات واحتياجات جديدة ، بل ان علوما لم تكن مرتبطة بالفلسفة اصبحت تلمس الحكمة والحنكة من هذه الام العجوز ، من هذه العلوم علم التاريخ ، فما هو وجه احتياج التاريخ الى الفلسفة ؟ وما هى المشكلات التى تواجهه ولا يشنى له حلها الا بالتماس الحكمة من الفلسفة ؟

هذه المشكلات ذات شقين ، الشق الاول منهجى والشق الثانى يتعلق بطبيعة التاريخ .

اما الشق المنهجى فيمكن ان يتخذ طابع التساؤلات الآتية :

١ - هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ ام انه ينفرد بمنهج مستقل ؟ لقد احرزت العلوم الطبيعية تقدما ملموسا منذ القرن السابع عشر فهل يمكن للتاريخ ان يستخدم منهجا ليحرز تقدما مماثلا ؟ الخلاف هنا بين الطبيعيين والتاريخيين ، وهو وان كان خلافا بين المؤرخين فيما يتعلق بمنهج علمهم الا ان له خلفيته الفلسفية تعرفه ابحاث نظرية المعرفة فى الخلاف بين الواقعيين والمثاليين ، انعكس هذا الخلاف على التاريخ فاصبح التساؤل : هل التاريخ علم بالمفهوم الفيزيقي للعلم ؟ اذن فان اهتمامه لا بد ان يتركز على الموضوع او المادة التاريخية ، ام ان التاريخ اقرب الى الادب منه الى العلم بمعناه الفيزيقي ؟ اذن فتقطة البدء فيه الذات او عقل المؤرخ ،

والخلاف كما هو واضح ذو طابع فلسفى ، حتى وان خاض فيه مؤرخون فانه لابد لهم ان يتفلسفوا

٢ - ما هو موضوع التاريخ ؟ بمعنى لمن يؤرخ المؤرخ ؟ الاجابة بسيطة ، لمن دخلوا التاريخ ولعبوا دورا فيه ومن ثم يحركون مسار احداثه ، ولكن من الذين حركوا التاريخ وحددوا مساره ؟ هل هم الساسة والقواد ام هل هم خلاصة فكر الامة ممثلة في علمائها وفلاسفتها ومفكرها وشعرائها وفنانيها وقبل هؤلاء انبيائها ان وجدوا ؟ هل يقتصر التاريخ على الجانبين السياسى والمسكرى باعتبارهما ابرز احداثه ام يؤرخ لفكر الامة المبر عن شخصيتها ؟ هل يؤرخ لشخصيات ام لحضارات ؟ لافراد ام لام ؟ هذه المشكلة بدورها وان كانت تخص المؤرخين الا ان الفلاسفة قد لعبوا الدور الاكبر فيها ، فان التحول في العصر الحديث من التاريخ لافراد الى التاريخ لحضارات قد دعا اليه فلاسفة ، واصبح التاريخ لحضارات يتخذ موقفا وسطا بين التاريخ والفلسفة فيما اصطلح على تسميته بـ «فلسفة الحضارة» .

٣ - كثيرا ما نردد لفظ «حكم التاريخ» ونتصوره بل نتخيله شيئا مهيبا الطلعة ، ممسكا بيده قلم يسطر به على قرطاس الابدية حكمه العادل على من دخلوا التاريخ ، فهل من حق المؤرخ ان يرتدى زى القضاة ليحكم على افعال شخصيات التاريخ ؟ ام انه يقف امام مآسى التاريخ - وما اكثر مآسى البشر في التاريخ - موقف عدم الاكتراث باسم الحيات التاريخية ، وهل يكفي بالحياد ام عليه ايضا ان يبرر لا اخلاقية بعض صانعى التاريخ ؟ السؤال يرتبط بكل من فلسفة الاخلاق وفلسفة السياسة ويشارفيهما بصيغة مماثلة : هل اخلاق الدولة غير اخلاق الفرد ؟ هل تخضع الدولة لما يخضع له البشر من تقييم واحكام ام انها من طبيعة مخالفة فلا تخضع لما يخضع له الافراد العاديون .

اما الشق الثانى فيتملق بقصور في طبيعة التاريخ ونقص في تركيبه ، ومن الطبيعى أن لا يعترف أحد على نفسه بالقصور أو النقص ، ومن ثم كان المؤرخون معارضين أشد المعارضة لفلسفة التاريخ ، لان هذه تقيم نظرياتها على أساس نقص في طبيعة التاريخ يكمله الفكر الفلسفى : ونقطة البدء في فهم القصور في تركيب التاريخ وتعميذه بفكر فلسفى نلتبسها واضحة لدى اثنين ، اما الاول فهو ابن خلدون وهو مؤسس فلسفة التاريخ ، واما الثانى فهو فولتير وهو أول من اطلق هذه التسمية «فلسفة التاريخ» على هذا الفرع من المعرفة . يقول ابن خلدون عن التاريخ : «اذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاولى» والعبارة تفيد أن ظاهر التاريخ مجرد اخبار وحوليات وتقويم ، ثم يقول «وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخلق» ، وتشير هذه العبارة الى فلسفة التاريخ التى هى على حد تعبيره اصيل في الحكمة او الفلسفة ومن بين علومها . للتاريخ اذن ظاهر وباطن ، ومن المعلوم أن الظاهر يشير عادة الى ما هو ظاهرى خارجى برانى وفى ذلك قصور ، بينما يشير الباطن الى ما هو باطنى (اى حقيقى كامن فى باطن الاشياء) داخلى جوانى ، فكان ابن خلدون يعترف بقصور التاريخ وفى ضرورة استكمالها بما هو اصيل فى الحكمة او الفلسفة . اما فولتير فقد كان اكثر صراحة فى التعبير عن قصور التاريخ بقوله : «ان بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ولكنى بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف واربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم اجد نفسى اكثر حكمة مما كنت قبلها ، لم اتعرف الا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة» ، وقائع التاريخ اذن تعوزها الحكمة ومساره ينقصه ادراك المفزى او المعنى وذلك ما اغفله المؤرخون واهتم به فلاسفة

* عن اوجه اعتراض المؤرخين على فلسفة التاريخ تراجع المدخل الخاص بفلسفة التاريخ في هذا الكتاب .

التاريخ، فوجد فريق منهم في مساره تعاقبا دوريا للحضارات كتعاقب الليل والنهار او الفصول الاربعة او سائر ظواهر الكون ، ووجد فريق آخر في ماره دليل عناية الله بالانسان بينما اعتبره فريق ثالث سجلا لانجازات الانسان قدما الى الامام .

«ان بومة مينرفا لا تحلق الا عند الفسق» عبارة قالها هيجل تفيد ان الحكمة تلقن في احلك الاوقات ، وليس من حكمة اجل من التي يستفيدها الانسان من التاريخ، ومن ثم التمس بعض الفلاسفة هذه الحكمة من تاريخ الانسان في كل زمان او ما اصطلح على تسميته بالتاريخ العالمى ، ففسره هيجل تفسيرا ميتافيزيقيا وفقا لمنهجه الجدلى ، والتمس فيه ماركس وانجلز تدعيما لرايهما في تناقضات النظام الراسمالى وحتمة الشيوعية ، وكلاهما يعبر عن نظرية التقدم ، ولكن شبنجلر قاس الحضارات على الكائنات الحية فوجد فيها ميلادا وشبابا وشيخوخة وفناء ، واثار شبنجلر بصراحة وعنف مصر الحضارة الغربية فكان ان الف توينبى موسوعته في تاريخ العالم، ليستخلص منها صورة جديدة من تعاقب الحضارات ولكنه ترك السؤال عن مصر الحضارة الغربية معلقا وترك معه الاجابة مفتوحة عن التساؤل عن مصر الانسان .

الباب الاول

منهج التاريخ : وضعية أم مثاليه

الفصل الاول

النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية : النشأة والتطور

- ١ -

هناك طبيعة في التاريخ كما أن هناك تاريخا في الطبيعة
كارل هوبل

لقد انعكس اثر ما احرزته العلوم الطبيعية من تقدم منذ القرن السابع عشر على العلوم الانسانية ، ولما كان من اسباب هذا التقدم انتهاج العلوم الطبيعية «المنهج التجريبي» فقد تساءل علماء الانسانيات عن مدى امكان تطبيق منهج العلوم الطبيعية على علوم الانسان لتحرز هذه بدورها تقدما مماثلا .

ويرجع الفضل في تقدم العلوم الطبيعية الى فلاسفة وعلماء ، اما الفلاسفة فقد شغلوا بالمنهج واما العلماء فقد اهتموا بالموضوع ، على راس الفلاسفة يكون ولوك وهيوم وعلى راس العلماء جاليليو وكيلر ونيوتن .

ترجع اهمية فرنسيس بيكون الى انه يعد مؤسس المنهج التجريبي الحديث وذلك حين وضع «اورجانونا الجديد» (١) ليكون بديل اورجانون

١ - Organon بالانجليزية والفرنسية Organum باللاتينية تعنى الآلة وقد اطلق على منطق ارسطو منذ القرن السادس لانه آلة العلم اى العلم الذى يجب اى يعلم قبل اى علم آخر لانه وسيلة له ، ولغظة آلة في الفلسفة تعنى وسيلة أو واسطة تماما كما أن المنشار آلة التجار اى وسيلته في قطع الاخشاب ، وقد سمي ببيكون كتابه في المنطق «الارجانون الجديد» في مقابل ارجانون ارسطو .

أرسطو الذى جعل من الطبيعة علما نظريا يهدف الى استكناه ماهية الوجود ، فوضع ليكون الطبيعة فى موضعها الصحيح وأصبحت علما يبحث فى كفيات المادة او أحوال تغيرها لا فى ماهيتها ، ولا يتم استكشاف الكيفيات الا بمنهج الاستقراء الذى يقتضى جمع أكبر عدد ممكن من الاحوال المتعلقة بالظاهرة المراد دراستها فى الظروف المتغيرة من أجل الوصول الى القانون ، وذلك حتى يتسنى للانسان السيطرة على الطبيعة وتسخيرها له .

انعكس هذا على العلوم الانسانية واخصها ما نحن بصدد الان واعنى علم التاريخ ، ويمكن حصر جوانب الانعكاس فيما يأتى :

١ - منهج العلم : جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول الى احكام كلية على غرار ما هو حاصل فى العلوم الطبيعية .

٢ - غاية العلم : وهى غاية برجماتية «عملية» فى الطبيعة . تسخير الطبيعة لصالح الانسان ، اما فى التاريخ فالهدف تزويد الانسان بأحكام تمكنه من أن يفهم معنى الاحداث الحاضرة فى ضوء خبرته بالماضى (١) ، بل والقاء الضوء على المستقبل .

٣ - استقلال العلم عن الدين : لم تصبح غاية العلم خدمة أغراض اللاهوت ، وقد انعكس ذلك أيضا على التاريخ ، فاستبعد المؤرخون النظرة «الآخروية» (٢) التى تجعل غاية التاريخ خارج نطاق المالم وانما فى العالم الآخر ، لقد أصبح هدف مسار التاريخ فى نطاق العالم الحاضر ، كما أصبح التاريخ مثالا لافعال الانسان لا لاية قوة غيبية .

بل لقد انعكست ريادة يكون للفلسفة الطبيعية الى أبعد من ذلك

1 — Karl Jaspers : The origin and goal of history (Preface)

٢ - الآخروية ترجمة لفظة eschatology أى الدراسات المتعلقة باليوم الآخر .

في التاريخ ، فقد قدم فيكو «أوهاما (١)» يقع فيها المؤرخون على غرار ما تحدث عنه بيبكون من أوهام بالنسبة للفلسفة الطبيعية ، وهذا يعني ان فكرة التحرر من الاوهام قد لقيت صدى عند من اراد ان يلعب في دراسة التاريخ دور بيبكون في الفلسفة الطبيعية .

واذا كان ليبكون اثره في الناحية المنهجية ، فانه كان لكل من جون لوك . ودافيد هيوم اثرهما في الاسس الفلسفية لكل من الطبيعة والتاريخ ، وتتلخص هذه فيما يأتي :

١ - ان التجريبية تعنى ان تتوقف المعرفة على الموضوع المدرك بحيث لا يصبح للذات المدركة الادور ضئيل ، واذا كانت المعرفة التاريخية تقوم على علاقة بين طرفين : المادة التاريخية وعقل المؤرخ ، فان انعكاس اثر فلسفتي لوك وهيوم على التاريخ انما يعني ان المعرفة التاريخية تقوم على المادة التاريخية لا عقل المؤرخ .

٢ - ان انكار جون لوك ودافيد هيوم لفطرية الافكار جعلهما على قرب من التاريخ لان المادة التاريخية واقعية تجريبية لا مجال فيها للقول بفطرية الافكار ، وكان ذلك يعني اقتراب التاريخ من العلم الطبيعي ، بل لقد اشار هيوم حين اراد ان يثبت مذهبه التجريبي الى مثال من التاريخ ، وذلك ليؤكد يقينية وقائع التاريخ لكونها واقعية تجريبية لا عقلية تاملية ، انه يقول : «اننا نعتقد بقتل قيصر في مجلس فييوخ روما في منتصف مارس وذلك لاتفاق شهادات المؤرخين على ذكر مكان الواقعة وزمانها ، ففي اذهاننا صور لشخصيات ووقائع كانت في اذهان من حضروا الحادثة وشاهدوها» ... هذه تأثيرات وانطباعات واضحة لان المؤرخ قد حصل على مادته عن طريق الادراك المباشر او الحوادث (٢) .

١ - ارجىء الحديث من فيكو الى فصل خامس به الجزء الثاني - الباب

الاول - الفصل الاول .

2 — David Hume Treatise of Human Nature P. 124.

بل لقد كان لتسمية هيوم أهم مؤلفاته «مبحث في الطبيعة البشرية» مفزاها فلقد تصور البشرية على غرار الطبيعة ، بل لقد اشار صراحة الى ان منهج الطبيعة البشرية هو بذاته منهج العلم الطبيعى ، وكان يامل فى ان يحدث ثورة فى العلوم الانسانية بواسطة منهج تجربى مستفاد من منهج العلم الطبيعى (١) .

ولم يكن اثر كل من جاليليو وكبلر ونيوتن باقل من اثر الفلاسفة ، وان بدا هذا الاثر احيانا غير مباشر فيما يتصل بنسق العلوم الانسانية ، او بتعبير ادق فى نشأة ما يسمى بالنزعة الطبيعية فى التاريخ .

لقد صاحب التقدم العلمى اصطدام بالسلطة الدينية اذ لقيت آراء كوبرنيكس فى الفلك صدمة فى الاوساط البروتستانية حتى ادان لوثر الميول الحمقاء التى تريد ان تقلب علم الفلك باكملة بينما يدل الكتاب المقدس ان يوشع قد امر الشمس لا الارض ان تستقر ، كذلك نار كالفن على اولئك الذين تجاسروا على ان يضعوا سلطة كوبرنيكس فوق الكتاب المقدس ، وهكذا بدا لا مفر لتقدم العلم الحديث من ان يصطدم بسلطة الدين (٢) .

وحينما ادين جاليليو مرتين - وكاد ان يفقد حياته فى المرة الاخيرة - بسبب آرائه العلمية ، فان ذلك لم يكن يعنى الا ان محاكم التفتيش قد نجحت فى ان تحول دون قيام العلم فى ايطاليا لمدة قرون ، وان لم يحل ذلك دون تقدمه فى سائر انحاء اوربا ، خصوصا فى البلدان التى كانت تسودها البروتستانية التى لم تكن لها سطوة الكنيسة الكاثوليكية فى روما .

وقد عرف القرن السابع عشر عدة اكتشافات علمية اهمها قوانين نيوتن فى الطبيعة الفلكية ثم اكتشاف جليبرت للمغناطيسية وهارفى لدورة الدم ثم تقدم الكيمياء بفضل روبرت بويل .

1 — Collingwood (R.G.) : The idea of History P. 206.

2 — Bertrand Russell : History of Western philosophy P. 555.

وقد انعكست هذه الاتجاهات العلمية على الدراسات التاريخية في
النقاط التالية :

١ - النزعة النقدية التي سادت عصر التنوير كرد فصل لسلطة
الدين ، وقد اتخذ التيار النقدي طابعا عنيفا الى حد محاولة
اخضاع الوقائع التاريخية المذكورة في الكتاب المقدس للنقد
التاريخي .

٢ - النزعة الانسانية التي تعلّى من قدر الانسان بعد أن تحرر من
سلطة الدين التي تغض من شأنه وتعتبره وارثا للخطيئة
الاصلية ، لقد أصبحت افعال الانسان موضوع التاريخ بصرف
النظر عن التقييم الديني لهذه الافعال ، كما استبعدت أية قوة
غيبية في تحديد مسار التاريخ .

ومن ناحية أخرى بدت الفلسفة في وضع لا يمكنها من اغراء
التاريخ لينحاز اليها بعد أن قدمت الفلسفة الطبيعية نظريات لم تصبغ
لها الا قيمة تاريخية بعد اكتشافات العلم لاسيما في مجال علم الفلك(*)؛
ومن ثم اصبح العلم هو وحده القادر على اغراء التاريخ بعد أن
تصدعت سلطة كل من الدين والفلسفة .

وحينما أعلن أوجست كونت مذهبه الوضعي بما ينطوي عليه من
اعتبار العلم وحده المعرفة اليقينية واستبعاد كل تصورات تتجاوز عالم
الواقع ، فإن ما أعلنه من سيادة العلم كان امرا قد تقرر من قبل وقد
انعكس ذلك على التاريخ تحت اسم المذهب الوضعي (٢) .

على ان هوة كانت تفصل دائما بين العلوم الطبيعية والعلوم
الانسانية ، وترجع تلك الهوة الى ذلك الفارق الواضح بين عالم
الطبيعة بما تسوده من حتمية ونظام وبين عالم الانسان وما يتميز به من

* - نظرية الفيض على سبيل المثال بما تتضمن من اعتبار الافلاك والكواكب
مقولا روحية .

٢ - المذهب الوضعي ينسب الى الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي أوجست
كونت وهو مذهب يطالب بالا يتجاوز الفكر الاساسي الظواهر الواقعية ويعتبر العلوم
الطبيعية مثلا للمعرفة اليقينية .

حرية ومصادفة ، فضلا عن أن الطبيعة «استاتيكية» ثابتة بينما في التاريخ «ديناميكية» متطورة ، غير أن نظرية دارون قد تكفلت بتضييق الهوة بين عالمي الطبيعة والإنسان ، ذلك أن علم الأحياء يشكل حلقة وسطى بين العلوم الطبيعية البحتة كالطبيعة والكيمياء ، وبين العلوم الإنسانية كالتاريخ والاجتماع ، بل أن دارون كان يهدف إلى تكوين فلسفة تطورية عامة تتجاوز تفسير عالم الحيوان إلى الإنسان ، على أن اتباع مذهبه قد قاموا بالدور الأكبر في ذلك ، فذهب فاشيه دي لابوج (١) في كتابه الانتقادات الاجتماعية إلى أنه ليس التاريخ سوى عملية تطور بيولوجي ، وذهب أوتو أومان إلى أن الإنسان كائن عضوي قبل كل شيء ، وأن المجتمع البشري في حقيقته ظاهرة بيولوجية ، وأن نظرية دارون عن تنازع البقاء والانتقاء الطبيعي وبقاء الأصح كلها ضرورية لفهم الحياة الإنسانية (٢) .

هكذا سرت في الدراسات التاريخية ما يسمى بالنزعة الطبيعية ، نزعة تمثل انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ ، وأصبحت هذه النزعة تنشأ أن يصبح التاريخ علما بالمعنى الفيزيقي للعلم :

- ١ - منهج تجريبي استقرائي وأن كان غير مباشر في حالة التاريخ .
- ٢ - حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من التفاصيل التاريخية .
- ٣ - حصر الواقعة المراد دراستها زمانا ومكانا حتى يستطيع الباحث أن يستوفيها دراسة .
- ٤ - الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الاستفادة بها في الحاضر والمستقبل .

وقد مثل عصر التنوير النزعة الطبيعية في التاريخ أفضل تمثيل ، ولقد تمثل أعظم ما أسهم به القرن الثامن عشر في مظهرين :

1 — Vacher de la Pougé

2 — Otto Omman

٢ - الدكتور السيد محمد بدوي : التطور في الحياة وفي المجتمع من ١١٤ »

١ - الروح النقدية التي سرت الى الوثائق والمستندات لا يحول دون ذلك قداسة نص ، وبذلك أعاد هذا العصر الثقة الى المعرفة التاريخية بعد أن بلغ بالتاريخ الإمران فيلسوفا كديكارت قد حكم عليه بأنه قصص غير موثوق فيها ولا يمكن أن تفيدنا وأن المؤرخين قد اعتادوا تشويه الماضي اذ يصفون عليه مجدا مبالغا فيه (١) .

٢ - الاهتمام بالجانب الحضارى : اذ لم يمد التاريخ سيرا لاشخاص او تاريخا لاعمالهم وحروبهم ، ان العلماء من امثال نيوتن فى رأى فولتير اكثر اسهاما فى تقدم العقل البشرى من رجال السياسة والحرب من امثال الاسكندر او قيصر ، ولم تمد الظاهرة السياسية هى وحدها الجذيرة بالتاريخ وانما النشاط البشرى ممثلا فى حضارة الامة هو الذى يعبر عن شخصيتها كما يرى مونتسكيو .

وهكذا امكن لعصر التنوير ان يقدم - بفضل انعكاس روح العلم على التاريخ - مؤلفات تفوق فى قيمتها كل ما ألف طوال العصور الوسطى (٢) .

ولم تكن التطورات التى طرأت على منهج التاريخ فى الثامن عشر بفضل عصر التنوير الا منطلقا لتطورات ابعد واعمق ، انه لم ينقض القرن التاسع عشر الا وقد اصبح للتاريخ منهج واضح المعالم تحددت فيه قواعد يسترشد بل يلتزم بها الباحث التاريخى بفضل ما قدمه لانجلوا وسينيوبوس فى كتابهما : «المدخل الى الدراسات التاريخية» (٣) ، والكتاب يستحق ان نقف ازاءه وقفة يسيرة نظرا لاهميته فى المنهج فضلا عن اثر النزعة العلمية عليه .

يحدد المؤلفان خصائص الواقعة التاريخية باعتبارها واقعة منقضية ولا سبيل الى اعادتها ، ومن ثم يلتمس الباحث سبل

1 — Descartes : Discours de la méthode P. 37 (classiques Garnier)

2 — Tholfsen : Historical Thinking P. 93 - 124

3 — Langlois & Seignobos : Introduction a études historiques

وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه : النقد التاريخى .

التعرف عليها عن طريق الوثائق والآثار ، هذه الاصول هي حلقة الاتصال بين الواقعة التاريخية في الماضي وبين المؤرخ في الحاضر ، ومن ثم فانه اذا ضاعت الاصول ضاع معها التاريخ واذا بقيت حفظت وحفظ التاريخ معها ، فلا تاريخ بدون وثائق (١) .

واذا كانت الوثائق اصول التاريخ فان المؤرخ يتخذ مسارا مخالفا لمسار الزمان للتعرف على الواقعة التاريخية ، انه يتلمس السبل من الوثيقة الى الواقعة التاريخية التي تصفها ، وليس عمل المؤرخ في ذلك يسيرا اذ عليه ان يقدم الشك على اليقين والاثم على البراءة ، ومن ثم فانه يقضي نصف عمله التاريخي في التحقق من صحة الوثيقة حتى نسبتها الى راويها ، وصحة مطابقتها للحادثة المروية ، ذلك ان استناد المؤرخ الى وثائق لم تحلل او تنقد انما يعنى عدم تحريره الحقيقة وربما الوصول الى استنتاجات خاطئة ومن ثم فانه يقوم بسلسلة من الانتقادات والتحليلات والاستدلالات ليصل الى الواقعة الحية كما وقعت .

ويتضح انعكاس روح العلم على منهج التاريخ فيما يطلبه كل من لانجلوا وسينيوبوس من الباحث من التزام الموضوعية التامة والتجرد عن الميول الشخصية ، فلا يزور ولا ينتحل ولا يخفي الوقائع ولا يمالئ بتفسيره التاريخي وضعا سياسيا قائما ولا يفسر الماضي من زاوية الحاضر .

يقطع الباحث في مرحلته الاولى من البحث خطوتين :

الاولى : التحقق من اصالة الوثيقة .

الثانية : التحقق من مطابقة ما هو وارد في الوثيقة لما وقع فعلا .

والخطوتان تمثلان مرحلة سلبية لاتهدف الى اكثر من استبعاد وثائق ليست بوثائق او بالاحرى وثائق منحولة او كاذبة ولكنها خطوة

ضرورية وهامة، لان مهمة المؤرخ ان يقدم عملا سديدا حاسما راسخا ،
يسعى الباحث في الخطوة الاولى الى التيقن من :

١ - اصالة الوثيقة وخلوها من الاخطاء والتزوير بل من الحشو
والاضافة .

٢ - صحة نسبة الوثيقة الى مؤلفها .

وعليه قبل ذلك ان يكون قد قام بترتيب الوثائق حسب
موضوعاتها مصنفا اياها حسب موضوعاتها لتتسنى له دراسة عميقة
لكل جانب منها .

تشكل هذه المرحلة النقد الخارجى ، وعلى الباحث ان يتبعها
بمرحلة النقد الباطنى للتيقن من ان مضمون الوثيقة مطابق للوقائع التى
يروىها ، وللنقد الباطنى بدوره جانبان :

١ - النقد الداخلى السلبى : حيث يتبين الباحث من درجة دقة الراوى
فى الرواية .

٢ - النقد الداخلى الايجابى : تفسير مضمون الوثيقة خصوصا اذا كان
كاتبها يلجأ الى الغموض والرمز .

ويستبعد الباحث فى تفسيره اية فكرة مسبقة ، اذ لا يصح ان
يؤول مضمون الوثيقة بناء على تصوراته هو، وانما بناء على وجهة نظر
مؤلفها ومن ثم ينبغى رفض التفسيرات العصرية للنصوص
القديمة (١) .

ولا يطمئن الباحث الى صدق رواية ليس لها الا راو واحد (٢) ،
وان كانت ليست العبرة بالكثرة بل بالثقل أو الوزن - بمعنى أن يكون

١ - يقف سينيوبوس الى جانب الملاحب الوضعى فى هذا الصدد معارضا المذهب
المثالى على ما يأتى بيانه .

٢ - يسميها علماء مصطلح الحديث اخبار آحاد فى مقابل الاخبار التى يروىها
عن الرسول الكريم جمع يستحيل عليهم الكذب أو التواطؤ فذلك حديث متواتر ..
راجع مقالة منهج الحديث بمنهج التاريخ بأخر الكتاب .

للاولى وزنه وثقله فى الرواية - وفقا لما عرف عنه من صدق اولا ولقربه
من صميم الحادثة المروية ثانيا .

هذه المرحلة لا تثبت حقيقة تاريخية ، ومع ذلك لا غنى عنها
لاستبعاد الاخبار الكاذبة ، ولقد اصبح التاريخ بفضل التزام الباحثين
بهذه القواعد المنهجية علما موثوقا به وليس كما نعتة ديكارت .

ولكن هذه العمليات التحليلية قد جعلت المادة التاريخية كثيرة
الثغرات نظرا لكثرة ما استبعده الباحث من روايات مشكوك فى
صحتها ، ومن ثم يضطر الباحث الى الاعتماد على التخيل لسد هذه
الثغرات ، هنا يبدو موقف المؤرخ بعيدا عن موقف العالم ، ولكن العلم
لا يخلو من استناد الى التخيل فيما يضعه العلماء من فروض ، واذا
كانت مرحلة التجريب كفيلة بتمحيص الفروض ، فانه بالنسبة
للتاريخ يجد المؤرخ نفسه فى موقف مماثل لموقف عالم الاحياء الذى يقوم
بالتحليل - او بالاحرى بالشرح - ثم التركيب المعتمد على التخيل
وال تصنيف وفقا للسلالات والفصائل ووجه الشبه والاختلاف ، كذلك
يقوم المؤرخ بمقارنة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية
فى مختلف المجتمعات او الانظمة او الدول .

وحين يضيف الباحث تفسيراً من تخيله لا تقدمه له الوثائق فانه
ملزم ان يفرق بين ما هو موضوع فى الوثائق وما هو ذاتى من تخيله .

وهكذا اصبح المؤرخ مقيدا فى كل ما هو ذاتى بفضل انعكاس روح
المنهج العلمى التى تفترض الموضوعية، كما تفترض ان التاريخ لن يرقى
الى مرتبة العلم الطبيعى يقينا بسبب الذاتية فيه .

ولما كانت العلوم الطبيعية تهدف الى الوصول الى قوانين
عامة تمكن من التنبؤ فقد انعكست هذه بدورها على التاريخ ، فلم
يصبح التاريخ المتأثر بالنزعة الطبيعية سير شخصيات ، وانما
انسع نطاقه عما هو فردى الى ما هو كلى ، فأصبح تاريخ حضارات،

ولقد قدم لانجسلا وسينوبوس نموذجا للدراسة التاريخية حيث دراسة الظروف المادية من انثروبولوجية واثنولوجية واجتماعية فضلا عن دراسة البيئة الجغرافية، وحيث دراسة شتى الجوانب الفكرية متمثلة في اللغة والفنون والعلوم والدين والفلسفة والاخلاق ثم العادات والانظمة الاجتماعية فضلا عن المؤسسات الاقتصادية والتشريعية والسياسية .

وبدراسة الحضارة لا الوقوف عند الاشخاص ، أصبح موضوع التاريخ كليا لا فرديا ، ومن ثم لم يصبح كما وصفه ارسطو بأنه اقل من الشعر فلسفة لان الشعر اكثر كلية منه .

وهكذا أصبحت الدراسات التاريخية بفضل انعكاس نزعة العلم الطبيعي تستند الى مادة تاريخية غزيرة ، فضلا عن روح النقد وانتهاج الموضوعية ثم التعليل للوقائع الجزئية ، ويمكن أن تعد الدراسة التاريخية للمؤرخ « فوستيل دي كولانج » نموذجا لذلك في القرن التاسع عشر في مؤلفيه « المدينة العتيقة » التي بين فيها اثر الدين على شتى الانظمة لا سيما السياسية في الدولة الرومانية و « تاريخ الانظمة السياسية في فرنسا » وقد صدر في خمسة اجزاء .

وتكتمل النزعة الطبيعية في التاريخ بالاهتمام بالتعليل ، فالتاريخ بلا تعليل مجرد تقويم ، فدراسة التاريخ هي دراسة اسباب ، واذا كان جمع المادة التاريخية يشكل الخطوة الاولى، فان التعليل يشكل الخطوة الاخيرة الحاسمة في كتابة التاريخ (١) ، فالمؤرخ الحق هو الذي يقوم بتعليلات اصيلة لم يسبق اليها وتكون مقنعة في تفسير احداث التاريخ ، ولقد عرفه المؤرخون منذ القدم، فهيرودوت الملقب بأبي التاريخ قد حدد هدفه في مستهل كتابه : حفظ اعمال اليونان والبرابرة (غير اليونان) حتى لا تنساها ذاكرة الانسان وعلى الاخص بيان اسباب

1 — E.H. Carr : What is history ? P. 86.

حروبهم ، كذلك أشار ابن خلدون الى ان التاريخ في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها، غير ان التعليل - بالنسبة للتاريخ الاوربي القديم والوسيط قد اتخذ طابعا متميزا منذ عصر التنوير كآثر لانعكاس منهج العلم الطبيعي ، لقد حدد مونتسكيو اسم كتابه في التاريخ : «اعتبارات عن أسباب عظمة الرومان ونهضتهم وتدهورهم» ، وأشار في مقدمة الكتاب الى أن هناك أسبابا عامة خلقية أو طبيعية تعمل في كل مملكة فتؤدي الى نهضتها وحفظها أو تدهورها فذلك كله خاضع للتعليل ، واتضحت فكرة التعليل أيضا في كتابه «روح القوانين» ذلك أنه من السخف في رايه ان ترد وقائع التاريخ الى الصدفة العمياء ، فسلوك البشر تحكمه مبادئ مشتقة من طبيعة الأشياء (١) .

ولكن تطورا قد حدث في مفهوم العلية بالنسبة للعلم وانعكس هذا بدوره على التاريخ ، انه لاعتبارات تتعلق بالجدل الفلسفي الذي اراد ان ينأى عنه العلم استبدلت بفكرة العلية فكرة القانون ، واتخذ هذا في اغلب الامر صيغة رياضية بعيدة كل البعد عن الجدل الفلسفي حول اقسام العلل ، والقول بالضرورة في العلية أو نفيها ، كذلك استبدل التاريخ بفكرة العلية لفظة القانون احيانا ، غير أنه لما كانت هذه ذات طابع رياضي في العلم الطبيعي وهو الامر الذي لم يبلغه التاريخ بعد - وربما لا يبلغه - ، فان اغلب المؤرخين استعاضوا عن التعليل بالشرح أو التفسير في معظم الاحيان (٢) .

خلاصة انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ يتمثل فيما يأتي :

١ - ان يعزل الباحث أو المؤرخ موضوعه زمانا ومكانا عن سائر

1 — E H. Carr : What is history ? P. 86.

2 — W. Dray : Laws and explation in history Ch. III P. P 58-79.

; Philosophy of History Ch. IV P.P. 41-58.

C. Kingsley : The limits of exact sciences as applied to history P. 44.

المصور والدول كما يعزل العالم الطبيعي الظاهرة الطبيعية عما هو حولها من ظواهر .

٢ - أن يجمع المؤرخ أكبر قدر ممكن من الحالات والمعلومات المتعلقة بموضوع الدراسة، وأن يقوم بدراسة نقدية للوثائق ، وتمثل هذه المرحلة التحليلية من البحث .

٣ - أن يقوم بعملية تركيبية لصياغة المادة التاريخية صياغة علمية متجاوزا مرحلة السرد والوصف الى التعليل مفترضا أن الوقائع التاريخية معلولة لعلل وأسباب يسمى المؤرخ الى استخلاصها .

٤ - أن يصل بذلك الى احكام كلية تمكنه من التنبؤ في المستقبل .
وكان لهذه النزعة الطبيعية دور في تطوير علم التاريخ تمثل في المراحل الآتية :

١ - الدراسات التاريخية الخصبة طوال القرن الثامن عشر - عصر التنوير - بنزعتها العلمية النقدية سواء لدى فولتير أو مونتسكيو أو جيبون .

٢ - أصبح التاريخ علما له منهج واضح المعالم في القرن التاسع عشر على يد لانجوا وسينيوبوس .

٣ - نشأت دراسات مستفيضة حول بعض المشكلات المتعلقة بتطبيق منهج العلم الطبيعي فاستعير عن التعليل بالتفسير، وعن التنبؤات العلمية المحددة بالاتجاهات العامة لمسار التاريخ، وعن التوقعات الجزئية المعينة بتوقعات بعيدة المدى واسعة النطاق لا تتعلق بالتفصيلات الزمانية أو المكانية ولا تحدد الجزئيات ، فليس من شأن التاريخ أن يحدد موعد اندلاع ثورة أو شخصيات القائمين بها .

وقد كان مؤلف المؤرخ المعاصر ارنولد توينبي «دراسة في التاريخ»

مثلا للدوة ما بلغه الاتجاه العلمى فى دراسة التاريخ ، ويمكن اعتبار دراسة توينبى (١) للتاريخ ممثلة للنزعة الطبيعية من النواحي الآتية:

١ - ان الباحث على تأليفه ما ساوره من قلق على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الاولى ومن ثم فان دراسته قائمة على امكان ان يكشف لنا الماضى بمختلف حضاراته عما سيحدث فى المستقبل .

٢ - انه قدم مادة تاريخية لم تتح لمؤرخ من قبل فضلا عن المقبرة الفائقة على المقارنة بين مختلف جوانب شتى الحضارات خصوصا بين الحضارتين اليونانية القديمة والغربية الحديثة .

٣ - تهدف الدراسة الى تفسير عوامل قيام عشرين حضارة سابقة على الحضارة الغربية وعوامل انهيارها .

واذا كان توينبى قد عبر عن النزعة الطبيعية موضوعيا فان هناك من عبروا عنها منهجيا خلال القرن العشرين ، فقد ذهب بيرى (٢) ، الى ان التاريخ قد عانى من كونه جزءا من الادب بينما التاريخ علم لا اكثر ولا اقل ، وان وقائمه يمكن ان تدرس موضوعيا كوقائع الجيولوجيا والفلك ، اى ان تدرس على انها «اشياء» خارج الذات اذ لا يتسنى قيام علم على اساس ذاتى ، وان الوقائع التاريخية يمكن ان تجمع وتصنف وتفسر كما هو الحال فى اى علم .

وذهب همبل (١) الى ان التاريخ يمكن ان يستوعب فردية

١ - نرجى تفصيل الحديث من توينبى الى الفصل الاخير من هذا الكتاب.

٢ - J. B. Bury كان استاذ التاريخ الحديث فى مطلع هذا القرن واهم

كتبه : «تاريخ حربة الفكر» معاصرة المتناحية فى التاريخ . راجع منه :

T. Tholfsen - Historical Thinking P. 218.

٣ - Carl Hempel واهم كتب المنهجية فى التاريخ «وظيفة القوانين العامة

فى التاريخ . وهناك غيرهما باتريك جاردنر Patrick Gardiner فى كتابه «طبيعة التفسير التاريخى» ، وليم دراى William Dray فى كتابه «القوانين والتفسيرات فى التاريخ» .

وقائمه بدرجة لا تقل ولا تزيد عن الطبيعة والكيمياء ، وأن المؤرخ
يستطيع أن يفسر اغتيال القيصر تماما كما يفسر الجيولوجى زلزالا،
اذ يبين أن الحادثة لم تقع مصادفة وانما وفقا لظروف معينة .
فمنطق التفسير واحد فى جوهره فى كل من التاريخ والعلوم الطبيعية،
وليست النبوءة فى التاريخ تكهنية ولكنها تنبؤ علمى قائم على افتراض
قوانين عامة لا غنى للمؤرخ عنها ، وان كانت هذه القوانين لا تعنى
الحتمية ، انما تدع مجالا للامكان والاحتمال .



«كل التاريخ تاريخ معاصر»
كروشه

اسرف مؤرخو عصر التنوير في حملتهم على العصور الوسطى
اسرافا بلغ حد الانتقاد المرير للدين ولقصص الكتاب المقدس ، وكان
لا بد من رد فعل تمثل في مظهرين :

الاول : نظرة اكثر تفهما للعصر الوسيط بوجه خاص وللتاريخ
القديم بوجه عام .

الثاني : نقد اعتبار الانسان جزءا من الطبيعة ومن ثم تعذر
تطبيق منهج العلم الطبيعي على التاريخ .

وكان هردر (١) رائد الحركة التاريخية او بالاحرى نزعة افراد
التاريخ واستقلال منهجه عن منهج العلوم الطبيعية .

نشأ هردر من أسرة تدين بالمدىب التقوى كما درس اللاهوت

١ - جوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder ولد عام ١٧٤٤ من
أسرة تدين بالمدىب التقوى ، وقد درس الطب في جامعة كونزبرج كما درس اللاهوت
خلال عامين ١٧٦٢ - ١٧٦٤ ، اشتغل بالتدريس في مدينة ويجسا ، نشر كتابه :
«مقتطفات من الادب الالمانى الحديث» ، شكل مع جوه حركة ادبية ونشر خلال ذلك
كتابيه : «فلسفة اخرى للتاريخ عام ١٧٧٤ ، عين مشرفا عاما في اكليريكية اللوثرية في
فيمار ، الف في الادب وعلم النفس واللغة والدين وفلسفة الجمال وله فيها جميعا
آراء مبتكرة ، اهم كتبه التاريخية : آراء في فلسفة تاريخ الجنس البشرى في ٤
مجلدات صدر من ١٧٨٤ الى ١٧٩١ ، رسائل في تقدم الانسانية في ١٠ مجلدات .

ومن ثم كان تكوينه دينيا ، ولقد كان للشريعة التقوية اثر ابعد من مجرد معارضة تيار عصر التنوير الذى انتقد الدين والحد فيه ، انه مذهب ديني يهتم بالجانب الروحي الفردى فى الدين دون الجانب اللاهوتى المذهبى ، ومن ثم فانها تزيد من وعى الفرد بفرديته واستقلاله عن الجماعة الانسانية ، وقد انعكس ذلك على نظريته الى التاريخ ، فاصبح المنهج التاريخي لديه « فردية التاريخ » اذ لا تتساوى فى التاريخ لحظتان تماما كما لا يتساوى لدى الصوفى « وقتان » .

تتلמד هرردر على الفيلسوف « كانط » الذى اطلعه على كتب مونتسكيو وروسو وهيوم ، وقد تأثر هرردر بمعارضة كانط لتيار عصر التنوير فى نظريته الى التاريخ ، وان كان هرردر قد انتقد بعد ذلك بعض كتب كانط الفلسفية .

اعجب هرردر بالفيلسوف لينتز وتأثر به لا فى مجرد ايمانه بالعناية الالهية او مناصرته العقائد الدينية بالفلسفة فحسب ، وانما شمل اعجابه نظرية المونادات (١) او الجواهر الروحية الامر الذى اوحى الى هرردر بانفراد الواقعة التاريخية .

كون هرردر مع جوته حركة ادبية ، وكان للنزعة الادبية اثرها عليه لانها لا تتسق مع الطابع العلمى للعلوم الطبيعية ، وقد دعم جوته فى فكر هرردر الجانب الذاتى الرومانسى بقدر ما ابعده عن النزعة العلمية العقلية فى التاريخ ، وقد كان يجد فى ذلك تشجيعا من جوته الذى كتب عنه فى احدى رسائله : انه لم يجد فى كتابته التاريخية قشور واصداف الكائنات البشرية ، وانه ليس فحسب قد استخلص التبر من التراب بل انبت من التراب نباتا حيا (٢) .

١ - الموناد Monad لفظ يونانى يعنى الوحدة ، اصبح عنوانا على مذهب للينتزفيد بان الكون مؤلف من جواهر بسيطة روحية ، كل منها يعمل للقائيا ويمثل الوجود اجمع (يوسف كرم ومراد وهبه) : المعجم الفلسفى ص ١٧٢ .

2 — E Cassirer : An essay on man P. 225.

هكذا تكاثفت عوامل دينية وفلسفية وأدبية لتجعل من هررد رائد الحركة التاريخية المعارضة لعصر التنوير ، فالفهم السليم للتاريخ لديه - كما عبر عن ذلك في كتابه «فلسفة أخرى للتاريخ» - يقتضى التحرر من سوء تصور عصر التنوير للتاريخ ، انه عصر يفترض وحدة طبيعة البشرية في كل زمان ومكان ويقيم قيما مطلقة يفرضها على كل عصور التاريخ ، مع ان التغير الدائم هو جوهر مسار التاريخ ، فلا تتشابه لدى امة واحدة لحظتان فما بال امتين ، والمؤرخ الذى يلاحظ التشابه ويتغافل عن التباين انما يسىء فهم واقع التاريخ .

كذلك ليست مهمة المؤرخ اصدار احكام الزرع والضلال على الماضي او ان يجعل من نفسه واعظا عقائديا ، لان ذلك لن يؤدى الا الى احكام خاطئة اذا قيست بعقلية ذلك العصر الذى يدرسه ، ان لكل عصر تاريخى بل لكل حقبة كما ان لكل حضارة شخصيتها وقيمتها ، وليس من شأن المؤرخ ان ينظر الى الماضي من خلال معايير الحاضر ، لان الانسانية ليست شكلا ولا طابعا ولا نمطا واحدا ، ومن ثم ينبغى التعبير عن كل عصر بتعبيرات خاصة به لان لكل عصر كما انه لكل امة طابعا فريدا لا يتكرر ، فليست الحضارة المصرية القديمة كالحضارة الصينية او اليونانية او الرومانية، وانما تشكلت كل منها بطريقة متمايزة منفردة ، ومن ثم وجب على المؤرخ ان يتعاطف مع العصر الذى يدرسه ، اما تجاوز ظروف الزمان والمكان واصدار احكام مطلقة فهذا سوء فهم للتاريخ ، فليس شكسبير هو سوفوكليس ولا ميلتون هو هوميروس (١) .

ولقد اعتبر مؤرخو عصر التنوير التاريخ في تدهور خلال العصر الوسيط ، وفي تقدم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، متجاهلين الديمومة والاتصال بين اجزاء التاريخ ، بينما العصر

1 — Encyclopaedia of philosophy Vol. P.P. 486-499 by Patrick Gardener.

الوسيط حلقة اتصال بين الماضي والحاضر وليس كما يرى قولتير خرافة وجهلا وغيبات ، وليس التقدم الذى يدعيه مؤرخو عصر التنوير لعصرهم فى مجرد انتصار الانسان على قوى الطبيعة لانه اذا كانت هذه تمثل جانب العقل ، فالانسان ليس مجرد عقل ، وانما فيه جوانب متباينة مشتملة على الارادة والمواطف فضلا عن العقل ، وكما لا تفهم شخصية الانسان الا فى ضوء هذه الجوانب كلها كذلك الروح المميزة للامة فى عصر معين لا تفهم الا فى ضوء مكوناتها جميعا ، وليست هذه مجرد أفعال خارجية وانما طبيعة باطنية تكمن خلف هذه الافعال وتشكلها فى صور مختلفة من سياسة واقتصاد وفلسفة وفق ودين (١) .

ولا يتسنى التعرف على روح الامة وشخصيتها بمنهج العلوم الطبيعية لان هذا لا يكشف الا على ما هو ظاهرى خارجى ، اما الماضى التاريخى فهو واقع روحى ولا يمكن التعرف على الروح الا بالروح ، اى ان الروح الداخلية للانسان هى التى يمكن ان تكشف روح العصر ، ومن ثم لا بد للمؤرخ كى يتعرف على شخصية الامة ان يتفاعل معها وان يستشعر فى ذاته ترائها ولا يتسنى فهم ذلك من خلال الكليات المجردة كما هو الحال فى العلوم الطبيعية .

استمرت النزعة التاريخية التى تبنى استقلال علم التاريخ ومنهجه عن العلوم الطبيعية والمنهج التجريبي منطلقة من الخصومة الفكرية لعصر التنوير ومن تمايزه عن الطبيعة .

ذهب فيلهلم دلتاي (٢) الى ان للانسان دون سائر الكائنات الحية وعيا بالزمان فضلا عن ان افعاله غائية ، انه لا يمكن تحديد افعاله منذ ولادته ، وانما يؤكد الفرد ذاته من خلال ما يختار وما يفعل ، فليست البواعث محددة تحديدا جازما لسلوكه كما تتحدد خصائص

1 — Tholfsen : Historical Thinking P.P. 135-139.

٢ - فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (١٨٣٢ - ١٩١١) استاذ الفلسفة فى بازل ثم

كيبيل ثم برسلون . اهم كتبه المنهجية فى التاريخ «نمط ومعنى التاريخ»
Patte n & meaning in history.

الشجرة وفقا للبذرة ، الانسان من حيث علاقته بالتاريخ نتاج الماضي ذلك ان الحياة البشرية طابعها الاستمرار ، كل لحظة ترتبط بأخرى لتكون وحدة متكاملة ، وفي الحياة الانسانية ايضا التغير والتنوع ، ففيما يختار وفيما يقرر طابع الجدة الدائمة ، تفهم الحياة الانسانية اذن في ضوء الاستمرار والتنوع والتغير في الزمان وليس اى كائن حتى كذلك ، ومن ناحية اخرى فان حاضرا الانسان مشحون بالماضي كما ان الحاضر مشحون بتوقعات المستقبل ولذا نجد آتات الزمان لدى الانسان في ديمومة واتصال واستمرار ، ولا نجد هذا الاتصال او الاستمرار في العالم الطبيعي حيث انفصال آتات الزمان وتكرارها وتشابهها .

واذا انتقلنا من الفرد الى المجتمع وجدنا الماضي مائلا في الحاضر على نطاق اكثر اتساعا متخذا شكل تراث من انظمة وعقائد وفكر ومعرفة وتكنولوجيا ، بذلك الماضي المائل يتميز تراث الامم ومن ثم تتشكل شخصياتها (١) .

المقولات الاساسية التي تميز الزمان التاريخي اذن هي التنوع والتغير والديمومة ولا بد ان تكون للمؤرخ حاسة تاريخية كي يدرك ذلك ، ومن ثم يتجنب النظر الى الماضي باعتباره صورة مكررة او مماثلة للحاضر ، تتضح هذه الحاسة الخلقية حين يعالج مثلا مسميات من الدولة الرومانية : قنصل - نبيل او شريف - من العامة - رقيق - عبد ، انه لا يصح ان تفهم هذه المسميات كما نفهمها الآن فذلك مظهر للتشويش التاريخي وذلك ما وقع فيه مؤرخو عصر التنوير حين اصدروا على الماضي احكاما هي من معايير حاضره .

ولكى يتجنب المؤرخ مثل هذا الخطا التاريخي ينبغي ان يعيش في موضوعه او ان يعيش الموضوع في ذاته ، فالدراسة التاريخية تجربة حدسية مباشرة تجعل شخصيات الماضي جزءا من التجربة الحاضرة

للمؤرخ الذى يدرسها ، انه ينبغي ان يكون موضوع المؤرخ موضوع
الدماج لاثى (١) .

اصرت المدرسة التاريخية اذن على التفرقة بين العلوم الطبيعية
وبين التاريخ ، تتضح هذه التفرقة لدى فيلهلم فيندلباند (٢) الذى ميز
بين علوم «واضعة للقوانين» وبين علوم «مصورة للافكار» ، العلوم
الطبيعية واضعة قوانين لانها تهدف الى صياغة قوانين عامة ، اما العلوم
الانسانية ولها مناهج مختلفة فهي «مصورة افكار» ومنها علم التاريخ،
العلوم واضعة القوانين تدرس ما يتكرر على نمط واحد بينما العلوم
مصورة الافكار كالتاريخ مثلا فانها تدرس ما حدث مرة ولا يحدث
ثانية ، واذا نظرنا كيف يفكر كل من العالم والمؤرخ لوجدنا العالم
يهدف الى المعرفة ، هذه هي غاية العلم ، اما المؤرخ فيسمى الى
التقييم، ومن ثم يمكن ان يعد التاريخ من علوم القيم ، فالاحكام الاخلاقية
التي يصدرها المؤرخون والتي تشكل ما يعرف باسم «حكم
التاريخ» تجعل هذا العلم قريبا من علم الاخلاق .

وقد اكتملت النزعة التاريخية لدى المفكر الايطالى «بنديتو
كروثشه (٣)» الذى انتقد الاسس التي تستند اليها النزعة الطبيعية،
اما الاهتمام بجمع اكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية فلا يجعل
التاريخ فى نظره الا مجرد سرد او تقويم حيث الاهتمام بمجرد التحليل
والتصنيف دون بحث عما وراء القصص ، فلا يعد تاريخا مجرد
تسجيل الوقائع الماضية الميتة .

1 - Collingwood : The idea of history P. 172.

١ - فيلهلم فيندلباند Wilhelm Windelband معاصر لدلتاى ومن اتباع
الكاثية الجديدة ، من أهم كتبه «الدخل الى الفلسفة Introduction of philosophy»
٢ - بنديتو كروثشه Benedetto Croce (١٨٦٦ - ١٩٥٢) يكاد يكون معل
نفسه اذ لم يلتحق بدراسة جامعية ومع ذلك فهو أبرز مفكرى ايطاليا منذ الحرب
العالمية الاولى حتى منتصف القرن العشرين ، له ٦٠ مؤلفا فى التاريخ والنقد الادبى
والسياسة والفلسفة العامة (فلسفة الجمال وفلسفة التاريخ وفلسفة الاخلاق) عين
بمجلس الشيوخ عام ١٩١٠ ووزيرا للتعليم عام ١٩٢٠ ، من معارضى النظام الفاشيستي
وحكم موسوليني ، أهم مؤلفاته : فلسفة الروح فى ٤ مجلدات - التاريخ كقمة
الحرية - التاريخ : نظريا وعمليا - فلسفى - النظرية وتاريخ التاريخ .

ولا يسمى التاريخ الى ما هو كلى ، انك اذا فتحت - عشوائيا - كتابا فى التاريخ وقرات فيه مثلا : يجب الا يغيب عن بالنا ان ملوكا مثل لويس الحادى عشر او فرديناند الكاثولكى فى اسبانيا - بالرغم من جرائمهم - فانهم انجزوا عملا وطنيا حين جعلوا كلا من فرنسا واسبانيا دولتين قويتين ، ان هذه القضية تنطوى على تصورات عامة : ملوك - جريمة - وطن - قوة ، ومع ذلك فان هذه القضية لم تبرح الواقع التاريخى لان ما تنطوى عليه اساسا هو كل من لويس الحادى عشر وفرديناند ، وهكذا حينما تشكل القضايا التاريخية على نحو يكون فيه الموضوع فرديا والمحمول كليا فانها لا تعد قضايا كلية وما الكلية فيها الا جزء مكمل للتفكير التاريخى (١) .

ولا مجال للتنبؤ فى التاريخ لان المعرفة التاريخية تتعلق بما هو جزئى مقيد ، اما المستقبل فهو مطلق غير مقيد ومن ثم لا نستطيع ان نملكه ، واذا كان اعظم القواد - وليكن نابليون - لم يستطع ان يحدد مصر معركة ما منذ بدايتها فكيف يمكن للمؤرخ ان يحدد مستقبل الانسانية ؟

ولكن اذا لم يكن التاريخ علما بالمفهوم الفيزيائى للمعلم فما هو التاريخ اذن وما منهجه ؟

ان الفرق بين العلم والتاريخ هو الفرق بين الممكن والواقع ، بين الكلى والجزئى ، بين المنهج الاستقرائى والمنهج الحدسى ، ذلك ان التاريخ لا يستدل ، انه يسرد ولكنه لا يقف عند مجرد السرد الظاهرى اذ موقف المؤرخ اقرب الى موقف الفنان حيث يتمثل كلاهما الواقع بنظرة فردية ، اذا اردت ان تدرك عن قرب تاريخ رجل صقلى من العصر الحجري ، فحاول ان تكون صقليا من العصر الحجري ، اى ان تفكر تفكيره ، فان لم تستطع ان تكون كذلك او لا تعبأ بذلك فاقنع نفسك

1 — R. G. Collingwood : The idea of history P. 195.

بالوصف والتصنيف الى جماجيم وآلات ورسوم تخص اناس العصر
الحجرى ولكن ذلك لن يشكل تاريخا ، واذا اردت أن تفهم التاريخ
الحق لقطعة من الاعشاب فحاول أن تكون عشبا ، فان لم يكن ذلك
بوسمك فافتنع بتحليل اجزائها وتصنيفها ، ولن يكون ذلك في
وسمك لانه ليس لقطعة العشب تاريخ لان حياتها منذ أن كانت بذرة
الى أن نمت لا تفرق فيه عن سائر الاعشاب ، ومن ثم فان دراستها
تندرج تحت العلم الطبيعى ، اما اذا لم تستطع أن تدخل في فكر
الصقلى ولا أن تفكر كما يفكر وأن تتعمق في اسلوب حياته وفكره الى
حد أن تجعل افكاره كما لو كانت لك فليس ذلك تاريخا ، قد يندرج
ما تذكره عنه تحت علم آخر كعلم الاجناس أو الآثار وهكذا ينصح
كروثه من يعجز عن أن يتعايش مع العصر أو الفرد الذى يؤرخ له
إلا يصبح مؤرخا حيث تموزه البصيرة التاريخية .

ان التاريخ معرفة ذاتية للذهن حى ، ومع أن وقائمه ماضية فانها
يجب أن تبقى حية في ذهن المؤرخ ، ولا يعترض على ذلك بكون
الواقعة غير ماثلة امامه لان الدليل عليها قائم «هنا» و «الآن» ، فليس
موضوع التاريخ هو الماضى ولكنه الماضى الذى نملك عليه دليلا تاريخيا
والذى يصبح بعد ذلك حيا في ذهن مؤرخ يعيش في الحاضر ، وهكذا
يصبح التاريخ حدسا وليس مجرد فكر ، حدسا يحى فيه الماضى في
المؤرخ الحاضر ويبلغ من ذاته درجة الوعى لا مجرد الفهم الظاهرى ، ان
التاريخ الذى يقف عند مجرد الوصف أو السرد جسم بلا روح
فان نفخ فيه المؤرخ من روحه فقد بعث الحياة في الماضى الميت ومن ثم
فان : كل التاريخ تاريخ معاصر (١) .

ويعد كولنجوود (٢) من أبرز المؤرخين المعاصرين الممثلين للنزعة

1 — B. Croce : La Storia come pensiero e come Azione (1938)
(History as the story of liberty) (1941) P. 39.

Collingwood : The dea of history P.P. 201-204. وانظر ايضا

٢ - كولنجوود : R.G. Collingood من أبرز مثلى الاتجاه المثالى في انجلترا
في القرن العشرين ، أهم كتبه : مبادئ التاريخ - فكرة الطبيعة ، منظار العقل أو
خريطة المسيرة - في المنهج الفلسفى - سيمى الذاتية - مقال في ما بين الطبيعة -
الثنين الجديد - مبادئ الفن . تولى عام ١٩٤٢ .

التاريخية ، وهو يتفق مع كروثشه في عدم صلاحية المنهج التجريبي لعلم التاريخ، لان الواقعة التاريخية ليست معطاة كما هو الحال في العلم الطبيعي ، ولانه ايضا لا تاريخ للطبيعة ، بل ان علم الاحياء - اقرب العلوم في نظر الطبيعيين الى التاريخ - لا تاريخ له ، لان مجرد تتبع حياة الكائن المفسوى في دورة حياته ثم المقارنة بينه وبين غيره لا يعد تاريخا لانه مجرد ظاهرة خارجية لا باطن لها .

وليس التاريخ مجرد وثائق ومستندات ، ان مجرد تجميع المادة التاريخية يجعل من التاريخ عملا من أعمال «القص واللصق» ومن المؤرخ مجرد كاتب حوليات ككاتب «الارشيف» ، ان المؤرخ لا ينظر الى مادته التاريخية نظرة برائية واثما ينظر خلال الوقائع ليكشف الفكر الذي يتبطنها ويحركها ، ويكتشف المؤرخ الفكر الكامن وراء ما تسرده الوثائق بان يتمثل الماضي في ذهنه اى ان يعيد التفكير فيه على النحو الذى وقع ، انه اذا كان يدرس شخصية امبراطور مثلا فعلى المؤرخ ان يتمثل موقف الامبراطور ذاته كما لو كان في نفس موقفه ، وعليه ان يدرس التصرفات البديلة وسبب اختياره لما اختار ، انه يمر بنفس العمليات الفعلية التى مر بها الامبراطور حتى شرع في فعله ، هكذا يتمثل المؤرخ تجربة الامبراطور وفكره ويتمثل فطه .

لنفرض انه يدرس نظرية فيلسوف ، ان مجرد قراءة النص في لفته ليس كافيا ، واثما عليه ان يستوعب المشكلة التى تشكل نظرية الفيلسوف حلا لها ، وعليه ان يدرس النظريات البديلة التى يمكن ان تقدم حلا لنفس الاشكال ثم عليه ان يدرس عوامل اختيار الفيلسوف لنظريته دون سائر البدائل .

وليس تمثل افكار الآخرين وتجاربهم يقف عند مجرد فهم المواقف والافكار والسلوك ، واثما تصبح هذه العملية الفكرية جزءا من ذات المؤرخ ، بذلك يبعث الروح في رفات الماضي ، انه من الخطأ الظن ان التاريخ مجرد دراسة لما وقع ، لان الواقع الفعلى يحدده فكر لا بد ان يتمثله المؤرخ ومن ثم لكل التاريخ تاريخ فكر .

هذه أهم المعالم التي حددت مسار أكبر تيارين متصارعين حول منهجية علم التاريخ منذ القرن الثامن عشر حيث بدأت تتحدد مناهج كل علم حتى وقتنا الحاضر.

على أن هذا الاستقطاب بين المنهجين لا يعنى أن المؤرخين فريقان : فريق مع الوضعية وفريق مع المثالية ، إذ التمس بعض المؤرخين خصائص من هنا وخصائص من هناك ، نجد ذلك على سبيل المثال لدى أشهر مؤرخي الألمان في القرن التاسع عشر ليوبولد فان رانكه (١) ، في تاريخه نزعة علمية جطلته رائد المدرسة العلمية الألمانية ، لقد أعلن أن الغاية القصوى للتاريخ عنده أن «يصور ما حدث بالضبط» *Wie se eigentlich gewesen* ، وأن يستبعد جميع عواطفه ليصبح تاريخه صورة صادقة للحوادث كما حدثت دون زيادة أو نقصان ودون أدنى تدخل منه ، كان رائده اذن الموضوعية المطلقة والتجرد التام وهذه من مطالب المدرسة الوضعية في التاريخ .

ولكنه من ناحية أخرى يعتبر الواقعة التاريخية فردية لها طابعها الذي تنفرد به ومن ثم لا تماثل واقعتان ولا تندرجان تحت نوع كما يندرج الأفراد في العلوم الطبيعية ، أن ديمقراطية اثينا ليست هي الديمقراطية بمفهومها الحديث ومن ثم لا تندرج الوقائع التاريخية تحت مقولات عامة ، وأن التعلق بالمقولات العامة نزعة صورية تتنافى مع واقعية الدراسة التاريخية (٢) .

تصنيف المؤرخين وفقا للمنهجين متعذر اذن في بعض الاحيان ، لان المناهج قواعد والتاريخ تطبيق ، والآلية غير قائمة حين تنتقل القواعد من مجال الفكر والنظر الى مجال الواقع والتطبيق .

١ - ليوبولد فون رانكه Leopold Von Ranke (١٧٩٥ - ١٨٨٦) درس فقه اللغة واللاهوت في جامعة لايپزغ واشتغل أستاذا للغات القديمة في فريكنغفورت ثم جامعة برلين ، عارض نظريات فلسفة التاريخ في القرن ١٩ معلنا أن عمل المؤرخ «تصوير الواقع كما هو» أهم مؤلفاته : تاريخ الأمم اللاتينية والجرمانية - تاريخ فرنسا - تاريخ إنجلترا - تاريخ بروسيا في ١٢ مجلدا - تاريخ البابوات - تاريخ الإصلاح في ألمانيا - ثم التاريخ العالمي ولم يتمه إذ توقف عند القرن ١٥ .

2 - T. R. Tholfsen : Historical thinking P.P. 157-185.

الفصل الثانى

بين الوضعية والمثالية فى التاريخ

عرض جدلى

- ١ -

هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ ، وهل يمكن ان ترتبط وقائع التاريخ ارتباطا عليا بما تتضمنه العلية من ضرورة وحتمية ؟ وهل يمكن ان يصل التاريخ الى احكام كلية لها صفة العموم والشمول ومن ثم تمكن من التنبؤ بما سيحدث فى المستقبل ؟

ام ان التاريخ ينفرد بمنهج خاص به لانه يدرس افعال الانسان التى لا تخضع للضرورة وانما تتميز بالحرية ، ولان الواقعة التاريخية فردية فريدة : فرد مشخص لا يتكرر ، وزمان محدد ومكان معين ، فمقولات التاريخ هى : الانسان والفردية والزمان والمكان وليست كذلك مقولات العلم الطبيعى : المادة - العلية - الكلية .

واذا امكن اخضاع التاريخ لمنهج العلم - بالمفهوم الفيزيائى للعلم - فما هى الاسس التى يستند اليها اصحاب المذهب الوضعى (١) فى التاريخ ؟ واذا انفرد التاريخ بمنهج مستقل فما عسى ان يكون ذلك المنهج كما يقدمه المثاليون فى التاريخ ؟

١ - التمييز بين النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية فى جانب وبين مايقابلها من وضعية ومثالية تمييز تاريخى وفلسفى ، اما التمييز التاريخى فلا يقال وضعية قبل مؤسس المذهب اوجست كونت وانما يقال نزعة طبيعية ومن ثم لا يقال ايضا مثالية لان هذه تضاد الوضعية وانما يقال نزعة تاريخية فالوضعية والمثالية منذ اوجست كونت والطبيعية والتاريخية قبله ، اما التمييز الفلسفى فالنزعتان الطبيعية والتاريخية يتعلقان بالمنهج . اما الوضعية والمثالية فيتعلقان بالمذهب . وقد سبق تعريف الوضعية . اما المثالية فتعنى بها المذهب الذى يجعل الذات لا الموضوع محور المعرفة ، والذات فى التاريخ عقل المؤرخ ، بينما الموضوع الوقائع التاريخية او مخلفاتها .

حجج القائلين بالوضعية في التاريخ :

١ - في استناد منهج التاريخ الى الملاحظة - وان كانت غير مباشرة - كما هو الحال في العلم .

اذا كانت التجربة مستحيلة في التاريخ فليست هذه شرطا جوهريا في العلم لأن هناك علوما كالفلك تستند الى الملاحظة دون التجربة ، وامكن مع ذلك ان تصل الى قوانين كلية تمكن من التنبؤ بالظواهر الفلكية ، فاذا كان المؤرخ عاجزا عن ان يحيى ميت التاريخ ليلاحظه فانه على الاقل قادر على ان يلاحظ هذه الوقائع ويشاهدها من خلال مادته التاريخية كالوثائق والآثار .

وليس هذا الاقتراب من جانب التاريخ وحده تجاه العلم الطبيعي بل ان الاقتراب واقع من جانب العلوم الطبيعية ذاتها ، ذلك ان بعض هذه العلوم تستعيز عن التجربة بالتاريخ ، فلم الأمراض مثلا يتم الرجوع فيه ، الى تاريخ حياة الحالة المرضية من أجل تسجيل الوقائع في ترتيب زمني ، كذلك الامر في الفلك اذ يستند الفلكي الى سجلات المرصد عن مدار كوكب من أجل تحديد موقعه ، وهكذا الامر في الجيولوجيا ، واذا لم ينكر على مثل هذه العلوم استنادها الى التاريخ فلماذا ينكر على التاريخ استناده الى منهج العلوم الطبيعية ؟ ان هناك طبيعة في التاريخ كما ان هناك تاريخا في الطبيعة (١) .

٢ - في ان الحركة الديناميكية لمسار التاريخ لا تحول دون تطبيق المنهج التجريبي عليه :

1 — Esnst Cassirer : An essay on man P. 224.

There is history in nature, there is nature in history.

انه اذا كانت وقائع التاريخ متغيرة بينما الطبيعة ستاتيكية «ثابتة» فليس الامر كذلك في كل العلوم الطبيعية ، ومرة أخرى بالرجوع الى الفلك نجد الكواكب في حركة وهي في حركتها معلولة لعل حددتها قوانين ميكانيكية ، ويسمى علم التاريخ ان يكتشف قوانين حركة المجتمع تماما كما عبر كل من نيوتن وكبلر عن قوانين حركة الاجسام الفيزيكية والفلكية (١) ، التفسير العلى ضرورى في التاريخ لانه يلقي الضوء على وقائعه ومن ثم فان واجب المؤرخ ان يحلل القوى التى احدثت التغير سواء اكانت هذه القوى روحية ام اقتصادية ، سياسية ام اجتماعية.

٣ - فى امكان الوصول الى احكام كلية تمكن من التنبؤ فى المستقبل :

سر تقدم العلوم الطبيعية فى وصولها الى قوانين كلية مكنت العالم من التنبؤ العلمى الدقيق ، ولا ينبغي للعلوم الانسانية ان تهدف الى ما هو ادنى ، يقول هبيل : تستطيع كل العلوم التجريبية ان تقدم تقريرا عن موضوعاتها فى احكام عامة ، ويستطيع التاريخ ان يستوعب فردية وقائمه وان يرتفع بها الى درجة من العموم لا تقل فى ذلك كثيرا عن الطبيعة او الكيمياء ، ان المؤرخ يفسر اغتيال يوليوس قيصر كما يفسر الجيولوجى وقوع زلزال ، انه يبين ان شيئا ما لم يقع مصادفة وانما وفقا لظروف معينة ، وليست التنبؤات فى التاريخ غيبية ولكنها علمية قائمة على أسس قانونية (٢) ، وحتى اذا لم تبلغ درجة من الدقة كما هو قائم فى العلوم الطبيعية ، فان ذلك لا يعنى استحالتها ، لانه يمكن ان توجد تنبؤات «بعيدة المدى واسعة النطاق» لا تتناول التفصيلات الجزئية اذ ان هذه ثانوية لا تفقد النبوءة التاريخية قيمتها او اهميتها ، انه يمكن مثلا استخلاص مثل هذه الاحكام العامة من التاريخ ويمكن التنبؤ فى ضوءها :

١ - كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : مقم المذهب التاريخى من

* لا يمكنك ان تستحدث اصلاحا سياسيا او اجتماعيا دون ان تثير قوى معارضة ، وتناسب شدة المعارضة طرديا مع مدى هذا الاصلاح ، ذلك ان هناك دائما مصالح مرتبطة بالوضع القائم المراد تغييره او اصلاحه .

* لا يمكن ان تحقق ثورة ناجحة الا اذا كانت الطبقة الحاكمة قد اعتراها الوهن نتيجة انقسامها على نفسها او نتيجة الهزيمة في الحروب .

* لا يمكنك ان تمنح انسانا سلطة على غيره من الناس دون ان يفريه ذلك باساءة استخدامها ، ويزداد الاغراء باساءة استخدام السلطة كلما ازدادت هذه السلطة المخولة له ، ولا يقدر على مقاومة اغراء الاستبداد بالسلطة الا الاقلون (لورد اکتون) .

* لا يمكنك ان تقيم نظاما لا يتطرق اليه الفساد ، لان النظم تعتمد في تطبيقها على العامل الانساني الى حد كبير ، وكلما كان التخطيط في النظام اكثر شمولا لمظاهر النشاط البشرى كان الخلل الناتج عن العامل الانساني اكثر تأثيرا ، وهذا يعنى ان افضل الانظمة يحدث فيها انحرافات في التطبيق نتيجة اهواء الاشخاص الذين يمارسون سلطة التنفيذ (١) .

* لو ازدهرت دولة ما وغرقت في الترف وجنحت الى السلم وكان الى جوارها دولة جائعة ولكنها حسنة التسليح فإنه لن يمضى وقت طويل حتى تجتاح الدولة الجائعة جارتها المترفة حالما تستطيع ايجاد مبرر يمكن قبوله (٢) .

١ - كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : علم المذهب التاريخي من

٢ - سيدنى هسوك وترجمة مروان الجابرى : البطل في التاريخ من ١٤٥ ولقد أشار ابن خلدون من قبل الى نفس القول .

* لو ان منظمة ديمقراطية تحالفت مع منظمة دكتاتورية تسمى لتحقيق هدفها فان المنظمة الديمقراطية ستصبح اما مقلب قط لاغراض غريبة عن الديمقراطية او ستواجه كارثة يحل بكيانها .

واذا مكنت هذه الاحكام العامة من التنبؤ فانها بذلك تطلعنا على المستقبل حتى يتسنى اجراء التعديل اللازم لصالح الانسان وتلك هي القيمة الحقيقية للتاريخ .

الطبيعة عالم الحتمية والتاريخ عالم الحرية
لوتره

حجج دعاة المثالية في التاريخ :

انتقد المثاليون قول الوضعيين ان هناك طبيعة في التاريخ كما ان هناك تاريخا في الطبيعة ، اذ الطبيعة والتاريخ على حد تعبير هيجل موضوعان متمايزان ، وليس للطبيعة تاريخ لان ظواهر الطبيعة ليست افعالا انسانية ، فلا تاريخ الا لافعال الانسان ، وبينما تخضع الطبيعة لعالم الحتمية على حد تعبير لوتره فالتاريخ هو عالم الحرية ، واذا كانت الطبيعة تحدد ما مقولات : المادة والمكان والعلية فان مقولات التاريخ هي : الانسان - المكان - الزمان - الفردية .

ويستند المذهب المثالى الى الحجج الآتية لدعم دعواه استقلال التاريخ وانفراده بطابع يتميز معه تطبيق المنهج الاستقرائى عليه :

١ - فى ان التاريخ لا يستند الى الملاحظة وانما الى بعث الماضى:

يرى دعاة المثالية انه من الخطأ تصور الفارق بين العلم والتاريخ فى مجرد ان مادة الاول حاضرة امامه بينما مادة الثانى غائبة ماضية ومن ثم كان عمل المؤرخ ملاحظة هذه المادة من خلال مخططاتها من آثار ووثائق ، ان العمل الحقيقى للمؤرخ ان يعيد بعث الماضى او ان يجعل هذا الماضى يعيش فى الحاضر ، انه يتلقى وثنائق الماضى لا لجرد انه يسجل محتوياتها فليس ذلك الا تكديسا او تكوين جثث من وقائع ميتة لا تغنى ولا تفيد ، وانما ليعيد اليها الحياة ، فليس التاخير مجرد

استعادة وقائع الماضي وانما اعادة الروح اليها ، وان احياء افعال الماضي هو ما يميز المؤرخ العظيم^(١)، واذا كان مؤرخ الحاضر ينفخ في الماضي الميت من روحه كان كل التاريخ تاريخا معاصرا على حد تعبير كروتشه ، اما مجرد تسجيل الماضي دون تفاعل معه لكان عملا من اعمال «القص واللصق» Scissor and paste على رأى كولنجوود .

ويذكر ارنست كاسيرز مثالا يوضح فيه موقف المثاليين : لدينا سقراط . كما رآه كل من افلاطون واكسانوفان ، ثم لدينا سقراط في عدة صور : رواقى وشاك وعقلى ورومانسى ، كل مخالف للآخر تماما ، ومع ذلك فليس اى من هذه الصورة باطلة بل كل منها منحه مظهرا جديدا ، رأى افلاطون في سقراط معلم الاخلاق العظيم ، ورأى فيه فيلسوف الشك مونتاني شكاكا وخصما لليقين اذ يعترف دائما بجهله ، بينما ركز شبلجل والرومانسيون على جانب التهكم فيه ، بل نفس الشيء يقال عن افلاطون : لدينا افلاطون الصوفى لدى الافلاطونية المحدثه ، وافلاطون المسيحى لدى سان اوغسطين وافلاطون العقلى لدى موسى مندلسوهن واخيرا افلاطون الكانطى حتى لقد قال عنه كانط : اننا نفهم افلاطون افضل مما فهم افلاطون نفسه ! ! ، اننا نبتسم لهذه التفسيرات ولكنها قد اسهمت جميعا في فهم افلاطون وتقييم مؤلفاته (٢) .

٢ - في ان لا حتمية في وقائع التاريخ (عامل المصادفة او انف كليبواترة) : لا ينكر المثاليون بحث المؤرخ عن العوامل او الاسباب للوقائع الجزئية ، ولكن العلية في التاريخ تختلف عن العلية في العلوم الطبيعية ، علية التاريخ منطبق باطنى لوقائمه اما العلوم الطبيعية

1 — E. Cassirer : An essay on man P. 225 (History is not a recollection but a resurrection of the past.)

2 — Ibid : P. 228.

علا باطن لظواهرها ومن ثم كانت العلة ترتبط بالمعلول علاقة ظاهرية فضلا عن افادتها الحتمية ، ان وقائع التاريخ تتصل بالانسان الذى ينعم بالحرية ولا يخضع لمنطق الحتمية التى تعنى ان جميع سبل الاختيار كانت مغلقة امام شخصيات التاريخ عند السلوك الذى سلوكه ، ومن ثم يصبح من المتعذر امكن تصور سلوك آخر او اتجاه لوقائع التاريخ غير وجهتها الفعلية ، انه من الخطأ ان يستخدم المؤرخ الفاظا مثل : لم يكن هناك مفر من ... لا مناص . لم يكن يمكن تجنب ، لانها عبارات تفيد خضوع افعال الانسان للقسرية القاسية كان شخصيات التاريخ مجرد دُمى تحركها قوى خفية .

ومن ناحية اخرى تطرد ظواهر العلوم الطبيعية على وتيرة واحدة لا تتخلف (حركة الافلاك - تعاقب الليل والنهار - تعاقب الفصول الاربعة) ومن ثم اصبحت العلاقة ضرورية بين العلة والمعلول بينما الامر ليس كذلك فى التاريخ الذى تتحكم المصادفة فى كثير من احداثه الى حد كبير ، يقول المؤرخ فيشر فى مستهل كتابه تاريخ اوربا : لقد حرمت من لذة فكرية اذ لم افطن الى ما فطن اليه من هم اكثر علما وحكمة اذ راوا فى التاريخ حكمة مرسومة محبوكة وايقاعا منظوما وقالبا محتوما للوقائع سبق تقديره ، اجل لقد غاب عن ادراكى هذا التناسق بين العناصر الثلاثة ، الا اننى لا ارى الا مفاجاة تتلوها مفاجاة كموجة تلاحق موجة ... (١) ، يستحيل اذن استخلاص قوانين طالما ان فى التاريخ مفاجات ومصادفات اذ تسير الاحداث وفقا لقل الملل اهمية واكثرها عرضية، من هذه العلل العرضية التى قررت مصير مصر والامبراطورية الرومانية انف كليوباترة ، ذلك ان انطونيوس قد خسر معركة اكتيوم البحرية لان كليوباترة التى تملكها الخوف والياس تركت المعركة وهربت فتبعها انطونيوس تاركا جنوده واصدقائه ومن

1 — H A . L. Fisher : History of Europe Vol. I p. 7

وانظر ايضا : كارل بوبر وترجمة الدكتور عبد الحميد صبره : علم اللاهت التاريخي
من ١٢٧ .

ثم جاءت عبارة بسكال : لو كانت انف كليوباترة اقصر لتغير وجه العالم (١) ، وحينما مات الكسندر ملك اليونان في خريف ١٩٢٠ من عضة قرد مدلل ادى ذلك الى سلسلة من الحوادث المفجعة الى حد انه اشار ونستون تشرشل الى ذلك بقوله : ان ربع مليون شخص قد ماتوا بسبب عضة قرد (٢) ، كذلك برر تروتسكى هزيمته في صراعه مع ستالين في خريف عام ١٩٢٣ الى حمى اصابته عقب رحلة لصيد البط ، وعبارته : يمكنك ان تتوقع ثورة او حربا ولكن من المستحيل ان تتنبأ بالنتائج التى ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البرى (٣) .

ياذكر دعاة المثالية في التاريخ هذه الامثلة لبيان فردية احداث التاريخ وتعللر استخلاص قوانين كلية منها او التنبؤ بها ، ولكن التمويل على مثل هذه الامثلة الفردية ادى الى نقد وتهكم شديدين من الومضيين ، ذلك ان الانسان لا يقول بالمصادفة او الحظ العاثر الا

1 — E. Cassirer : An essay on man P. 231 (Carr : What is history P.98 والعبارة نقلا من Pascal : pensées et opscules : ونصها Pascal : Le nez de Cléopâtre, s'il eut été plus court, toute la face de la terre aurait changé

ولا شك ان في عبارته مبالغة ، وقد اعلن المؤرخ فيررو اسطورة قصة حب انطونيو وكليوباترة ، فهو لم يتزوجها من حب وانما من سياسة ، انه يريد مصر لا ملكتها الحبياء وانه اراد بهذا الزواج تحقيق اهدافه السياسية دون متاعب ، ان يجعل مصر ولاية رومانية ، اما عن كليوباترة فقد ارادت بالزواج تدميم حكمها المتأرجح ، ولم يكن حرب كليوباترة بدافع الخوف كما لم يكن ملاحقة انطونيو لها بدافع الهوى وانما ارادت هي ان تظل المعركة البحرية قائمة للتصويه والتنظية على جزء من الجيش الذى انسحب لحراسة النقطة الامامية في اليونان ومهاجمة العدو لو تقدم نحو مصر . راجع :

G. Ferrero : The history and Legend of Antony and Cleopatra P.P. 39-68

ويقول سيدنى هوك : حقيقة انها غيرت من مجرى حياة انطونيوس ولكنها لم تغير من تاريخ الامبراطورية الرومانية الا قليلا ، لقد كانت سياسة داهية ذات مطامع بعيدة ... وكان تعلقها ببلادها مبدءا ثابتا اكثر من تعلقها باى من محبيها ، وكانت على استعداد ان تجبر نفسها على حب اى رجل ينقذ لها عرشها وبلادها : سيدنى هوك : البطل في التاريخ ص ١٧٦ .

2 — W. Churchill : The world crisis P.386.

3 — L. Trotsky : My life (Eng. transl. P. 425) 1930.

في اوقات الفشل والافخاق ، فقد اشار المؤرخ جيبون الى أن اليونانيين كانوا يؤاسون انفسهم بسبب هزيمتهم من الرومان بأن ذلك لا يرجع الى ميزة للرومان عليهم وانما الى حظهم العائر ، فلو لم يمت الاسكندر شابا لقهر الغرب ولاصبح اهل روما رعايا للوك اليونان (١) ، فالقول بالمصادفة دليل على التشاؤم والافلاس الفكري الذي يلجا اليه المؤرخ حين تلحق الهزيمة بلاده ، يقول سارتر في كتابه «الوجود والعدم» : اصبح مؤرخ محك مثل ماينكه في المانيا ، متأثرا بدور المصادفة في التاريخ ، فهو يشير الى كوارث المانيا خلال اربعين سنة ويرجمها الى سلسلة من الحوادث العرضية مثل تفاهة امبراطور بروسيا وطابع هتلر التسلطي ، وهذا يدل على افلاس ذهن مؤرخ عظيم من جراء المصائب التي حلت بلاده ، ان حال المؤرخ في ذلك كحال الطلبة الفاشلين الذين يمللون رسوبهم بالحظ العائر ويشبهون الامتحانات باوراق اليانصيب .

على ان المثاليين لا يقصدون بهذه الامثلة ان يجعلوا مسار التاريخ كله كانه سلسلة من المصادفات بحيث يتعذر التعليل وانما يهدفون الى بيان استحالة استخلاص احكام كلية في مثل هذه الحالات ، هل يقال مثلا ان القادة يخسرون المعارك لقيامهم بملكات حسناوات ام يقال ان الدول تنهار لان الملوك يحتفظون بقرود مدللة !!

خلاصة القول ان العلم الطبيعي قائم على منطق الكليات بينما يقوم التاريخ على منطق الافراد ، يعطينا الاول قوانين عامة بينما يتعلق الثاني بوقائع جزئية وليس القول بالمصادفة الا مظهر من مظاهر الفردية .

٣ - في ان لا مجال للتعميم او الاحكام الكلية في التاريخ :

3 — Gibbon : Decline and Fall of the Roman Empire Ch. 38.

وانظر ايضا غير ذلك من امثلة المصادفات في التاريخ :

Carr : What is history P. 99.

يوافق المثاليون على قول أرسطو بفردية وقائع التاريخ وانه لا يتعلق بما هو كلى ، غير ان هذا لا يعنى ان المؤرخ يستغنى عن الاحكام العامة ولكنه لا يجعلها غاية الدراسة التاريخية ، ولو كانت هذه غاية لكانت اهم فصول اى مؤلف تاريخى فصلا يختتم به المؤرخ دراسته مستخلصا فيه النتائج العامة مثبتا لاحكام كلية كما هو الحال فى العلم ، ولكن المؤرخ لا يفعل ذلك ، انه يختتم مؤلفه بمجرد ان يفرغ من التاريخ للمصر الذى يؤرخ له ، ان ما يذكره المؤرخ من احكام عامة انما تاتى عفوا عن غير قصد منه وهو لا يشتتها باعتبارها قوانين كلية استخلصها من بحثه او اختبر بها صحة فروضه ، وانما يستخدمها ودلالاتها فردية جزئية ، لقد اشار رنكه مثلا فى حديثه عن الاصلاح الدينى فى المانيا بقوله : كان من المستحيل ان تصل التناقضات الى هذا الحد دون ان تصل الى صراع ... ، كان لا بد ان يشر التعطش للتخريب معارضة ناجحة وكلما اشتد التخريب كان العداء له اشد .. وحينما يتحدث عن اخفاق دعوى العالمية لدى الباباوات قال : اذا لم نخدع انفسنا فان قانونا آخر للحياة تمليه الظروف كان لا بد ان ينشأ من اجل تطور العقل الانسانى (١) ... مثل هذه القضايا العامة التى تاتى عرضا اثناء عرض المؤرخ لوقائمه ليست احكاما كلية بالمعنى العلمى الصحيح وانما هى مجرد تلخيصات لاحداث تاريخية معينة فضلا عن ان دلالاتها فردية جزئية .

ان التاريخ يجب ان يظل مقيدا بمقولاته من فردية وزمان ومكان محددين مقيدين ، ولا سبيل له الى ان يتجاوز هذه المقولات الى التجريد والتعميم والا لفقدت الحادثة التاريخية طابعها التاريخى ، ان المؤرخ لا يؤرخ لشيء اسمه الثورة بمفهومها الكلى ولكنه يؤرخ لثورة بلد معين فى حقبة معينة .

٤ - فى خطأ التنبؤ التاريخى:

1 — T. Tholfsen : Historical Thinking P. 179.

لا ينكر المذهب المثالي امكان التنبؤ على اساس الاحتمية في تسلسل وقائع التاريخ فحسب وانما نتيجة النقص الناشئ عن العلاقة المتبادلة بين التنبؤات والحوادث المتنبأ بها ، ان من التنبؤ من الاثر ما من شأنه اما ان يحول دون وقوع الكارثة مع أنها كان يمكن ان تقع لولا النبوءة او ان تقع قبل زمانها المحدد لها ، ذلك ان الذين سيفاؤون بوقوع الحادثة المتنبأ بها سيعملون ان كانوا من اصحاب السلطة الى الحيلولة دون وقوعها، فمن الملاحظ مثلا ان توقع ثورات تقدمية نتيجة تزايد قوى الاحزاب اليسارية ادى الى قيام الاحزاب اليمينية والقوى الرجعية بافتعال ثورات مضادة لاستهلاك الطاقة الثورية في الشعب والتخلص من القوى اليسارية ، كذلك قد تمجّل النبوءة بوقوع الحادثة المتنبأ بها كقيام الثورات او نشوب المعارك قبل ساعة الصفر المحددة لها نتيجة انفصاح امرها او تسرب اسرار عسكرية وهكذا تفقد النبوءة قيمتها واهميتها نتيجة ما لها من اثر ايجابى او سلبى على الحادثة المتنبأ بها* (١) :

هـ - في ان دراسة التاريخ بحث الماضى وحياته لا مجرد استعادته وتسجيله :

ليست كل موضوعات التاريخ في بساطة القول : طمن بروتس يوليوس قيصر او دخل نابليون مصر عام ١٧٩٨ فضلا عن ان مثل هاتين الواقعتين لا تشكل تاريخا وانما مادة التاريخ ، ذلك ان التاريخ في التصرف على الدوافع الداخلية التي كانت تدور في عقل كل من بروتس ونابليون حين طمن الاول قيصر وحين اختار الثانى مصر

١ - المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٧ .

* يقول كار : عرف البلشفيك ان الثورة الفرنسية قد انتهت بنابليون ومن لم خشوا ان تنتهى ثورتهم بديكتاتور مثله وكان ذلك من اسباب عدم ثقتهم في تروتسكى الذى كان اكثر شبها في تصرفاته بنابليون بينما بدا لهم ستالين اقل شبها به ومن لم وثقوا فيه P. 71 What is history

كميلان صراعه مع انجلترا ، انه لابد من اعادة تركيب الماضى فى ذهن المؤرخ وذلك بالتواجد مع الشخصية المدروسة والنفاذ الى اعماقها والتعاطف مع العصر الذى يدرسه كى يفهمه وبذلك تصبح الاحداث التاريخية حاضرة وتستحيل الوقائع الميتة الى نبضات حية ، ولا يقف تمثيل افكار الآخرين وتجاربهم عند مجرد فهم مواقفهم وافكارهم وسلوكهم وانما ان تصبح هذه العملية الفكرية جزءا من ذات المؤرخ ، يقول كولنجود : انه حين يدرس شخصية القائد البحرى البريطانى نيلسون فانه يتساءل ما الذى كان يفكر فيه قبل ان يلتهم باسطوله مع الاسطول الفرنسى عند ابى قير ، وحين يقرأ نصا لافلاطون فى محاورة تيتائوس عن نقده للاحاساس كمصدر للمعرفة فانه يحاول ان يتمثل فكر افلاطون ذاته (١) .

ولكن هذا الموقف قد اثار اعتراضات تاريخية وفلسفية ، يتساءل الوضميون كيف يفكر المؤرخ فى نفس ما كان يفكر فيه نيلسون وليس لديه ادنى دراية بفن المراك البحرية او بفكر قادة البحار ، ولنفرض ان المؤرخ يدرس شخصية مرضية بمرض ذهانى كالبارانونيا او السادية (٢) مثل راسبوتين او نيرون فكيف يتسنى للمؤرخ ان يتمثل فكر هؤلاء ؟ ويرد المثاليون انه يجب على المؤرخ ان تكون لديه دراسة عميقة وخصبة بالنفس الانسانية . ومن ناحية اخرى هل يمكن ان يصل تمثيل الذات للموضوع حد التطابق ؟ الا يصح الا يبلغ المؤرخ حد التمثيل الصحيح او ان يزيد بخياله خواطر وافكارا لم تدر بذهن الشخصية المدروسة ؟ ويرد كولنجود انه لا يتصور التطابق على نحو تماثل نسختين من اصل واحد ، وانما ان يتمثل المؤرخ الفكر الباطن للآخرين حتى تبلغ منه مرحلة الوعى .

1 — Colling wood : The idea of history P. 294.

٢ — البارانونيا : الشعور بالاضطهاد وجنون العظمة ، والسادية الشعور باللذة فى ابداء الغير وثأله .

اعتراض فلسفى آخر : ان فكر المؤرخ انما يشكله حاضره وميوله ومصالحه ومن ثم فان مايعاد تمثيله ليس ما كان يفكر فيه الشخص موضوع الدراسة وانما ما يفكر فيه المؤرخ ، اى ان المؤرخ يخضع تصوراته وفكره على غيره ومن ثم يفقد التاريخ موضوعيته ولا تصبح عملية التاريخ الا احادية تصويرية (١) .

ويرى كولنجوود ان المؤرخ على وعى حين يتمثل فكر الغير وموقفه وسلوكه ان هذا ليس فكره هو او موقفه وسلوكه، وان المؤرخ لا ينساق بذلك فى تجربة ذاتية خالصة وانما هو مقيد بتجربة الغير الذى فكر على نحو معين وسلك سلوكا خاصا .

ولكن الموضوعية لا زالت مشكلة قائمة بالنسبة للموقف المثالى ، وهم يعترفون صراحة بانكار وجود حقيقة تاريخية تكون الموضوعية فيها مطلقة ، ويبررون ذلك انه لا يمكن فهم الموضوعية فى التاريخ بنفس مفهومها فى العلوم الطبيعية لانه ليس فى الطبيعة تفسير ماركسى لظاهرة فيزيقية او تفسير برجوازي لها ، كذلك الامر فى الظاهرة البيولوجية ولكن هناك تاريخا ماركسيا وآخر بورجوازيا ، كما ان هناك تاريخا بروتستانتيا وآخر كاثوليكياء لعصر الاصلاح الدينى وقيام مارتن لوتر ، ويختلف تاريخ مؤرخ سنى عن آخر شيعى لفترة حكم الخلفاء الراشدين ، وهم يبررون هذا التمايز فى الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية واخصها التاريخ الى انتماء الذات (المؤرخ) والموضوع (الواقعة التاريخية) الى مقولة واحدة هو الانسان وليس الامر كذلك بالنسبة للعلوم الطبيعية حيث هناك مقولتان مختلفتان : المادة والانسان .

ولما كان التشكك فى الموضوعية يلزم عنه التشكك فى قيمة التاريخ كعلم يدافع المثاليون عن تصورهم الخاص للموضوعية يقول كولنجوود:

١ - Solipsism مذهب يقرر ان الفكر لا يدرك الا تصوراته او بالاحرى تمثل اللات الموضوعاتها (يوسف كرم : المعجم الفلسفى ص ٤) .

ان هناك هوة بين الماضى والحاضر ، بين الذات والموضوع ، ولا يجتاز المؤرخ هذه الهوة بجسر من فكر المؤرخ فحسب وانما لدى الماضى - من حيث هو فكر - قابلية ان يحيى مرة ثانية فى الحاضر . ولكن مشكلة الموضوعية لا زالت قائمة ليس لدى كولنجوود فقط الذى دفع بالذهب المثالى الى ابعد نتائجها وانما لدى غيره من المثاليين ايضا ، لقد جعل اوكيشوت المؤرخ ينظم المادة التاريخية وفقا لتجربته الحاضرة ، اما كروتشه فقد اعلنها صراحة : كل التاريخ تاريخ معاصر وبذلك فقد التاريخ اهم صفاته : الماضى ، لقد فهم المثاليون من الموضوعية ان يوضح المؤرخ افكاره ، ولكن لا قائمة للموضوعية اذا لم يكن الموضوع شيئا مفارقا مغايرا للذات منفصلا مستقلا عنه فلا موضوعية حين تتمثل الذات موضوعها تمثالا يلفى واقمها وماضيها .

بقى اعتراض آخر : هل كل وقائع التاريخ افكار شخصيات تاريخية ؟ اليس فى التاريخ حضارات او ثقافات تمثل افكار شعوب باكملها واوجه نشاطها ؟ فكيف يتمثل المؤرخ لفة شعب او دينه او انظمته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ؟

يعترف كولنجوود ان هذه الجوانب الحضارية تشكل تاريخا ولكنه يطبعها بطابع الفردية ، فالسياسة نتاج فكر الساسة ، اى ان فكر السياسى هو الذى يحدد سياسته ويقاس نجاح السياسى بقدر نجاحه فى التوفيق بين فكره وسياسته العملية ، وعمل المؤرخ ان يستشف هذا الفكر ، كذلك الحروب من تخطيط القادة الذين يديرون المارك ، وهكذا الامر فى النشاط الاقتصادى : من يبنى مصنعا او يؤسس مصرفا له منطق وفكره كذلك لعماله منطقهم وفكرهم بل حتى العمال حين يضربون فان لهم حججهم ومطالبهم ، وهذه افكار يمكن تمثيلها ، كذلك الاخلاق محاولة للتوفيق بين ما هو كائن وما ينبغى ان يكون ، وذلك موضوع فكر ومن ثم فكل التاريخ تاريخ فكر (١) .

1 — R G. Collingwood : The idea of history P.P. 280-282

والعبارة هى All history is history of thought

٦ - في ان التاريخ وجهات نظر :

نقطة البدء في كتابة التاريخ لدى المثاليين ليست هي الماضي وانما فهم واستيعاب مقتضيات الحاضر اخلاقية ودينية واقتصادية وسياسية واجتماعية ، انه لن يمكن فهم الماضي الا اذا جعلناه يعيش في مقتضيات حاضرننا بحيث يشبع فينا رغبة حاضرة ، ولما كانت مقتضيات الحاضر ليست واحدة لدى مختلف المؤرخين فقد اصبحت الكتب التاريخية معبرة عن «وجهة نظر» كل مؤرخ لها ، انه من المتعذر ان تتفق وجهات نظر المؤرخين بصد موضوع معين لعدة عوامل اهمها :

١ - تعذر تحرر المؤرخ تماما عن عاطفته الذاتية ازاء من يؤرخ لهم من شخصيات ، انه مطالب ان يتمثل الماضي وشخصياته بل ان يتقمص روح القديم حين يكتب عنه ، ويعتبر المثاليون ان هذا التعاطف وان بلغ درجة الوعي الذاتي فانه ليس انفعاليا ، اذ ليس من حق المؤرخ ان يزور وثيقة او يتحيز او يتحامل .

ب - انتماء المؤرخ الى حزب او طبقة او مذهب معين : ان ذلك ما يجعل من المؤلفات التاريخية معبرة عن وجهات نظر مؤلفيها ، ولا يعد المثاليون ذلك مما ينقص من قيمة المؤلف ، على العكس انهم ينتقدون الموضوعية المطلقة التي تجعل من التاريخ سجلا لا حياة فيه ولا لون له ، ويسخرون من المؤرخ الذي انمحت شخصيته حتى اصبغ كابي الهول في صمته ، فالفكر الفلسفي او الايديولوجي للمؤرخ هو الذي يلون تفسيره للماضي ، فليس الخلاف بين المؤرخين في واقع الامر الا نتيجة اختلاف الايديولوجيات او العقائد ، ولكن ذلك لا يعنى الفاء الموضوعية تماما ، وانما الموضوعية في التاريخ تختلف عن موضوعية العلوم الطبيعية ، انها تعنى تسجيل الوقائع التاريخية وتصويرها تصويرا دقيقا من وجهة نظر المؤرخ ، واذا كانت العبارة الاخيرة تهدم فكرة الموضوعية فان المثاليين يذهبون الى ان تعارض التفسيرات التاريخية نتيجة اختلاف وجهات نظر المؤرخين لا يلغى بعضها بعضا وانما يكمل بعضها البعض وذلك امر ضروري طالما لا يمكن

تحقيق الاجماع على قبول وجهة نظر معينة وطالما ان التاريخ تاريخ
«فكر» لا وقائع ، ومن ثم فانه لفهم مؤلف تاريخى فانه ينبغي فهم
وجهة نظر المؤلف وفكره ومبادئه وعقائده قبل فهم المادة التاريخية
التي حررها ومن ثم ايضا يطالب كل جيل باعادة كتابة تاريخ بلده
من جديد (١) .

واذا كان التاريخ ينير الحاضر لا الماضى ويبدأ من مقتضيات هذا
الحاضر ، واذا كان عقل المؤرخ هو الذى يشكل الكتابة التاريخية فانه
من الطبيعى ان يتخير المؤرخ الوقائع التى تؤيد وجهة نظره ويتجاهل او
على الاقل يبخس من قيمة الوقائع التى لا تؤيد هذه الوجهة من النظر،
ان ذلك يعنى ان مؤرخا ماركسيا لا بد ان يركز على الانشطة
الاقتصادية فى تاريخ امة ما (المؤسسات الاقتصادية ومظاهر نشاط
الطبقة العاملة) ليجعلها اكثر العوامل فعالية فى مسار التاريخ، بينما مؤرخ
آخر وليكن من حزب المحافظين بالنسبة لانجلترا سيولى اهتماما
لكل الوقائع التى تبرز مجد الامبراطورية البريطانية، ولن يهتم مؤرخ
كاثوليكي الا بالنظام الكنسى والصراع المذهبى معتبرا اياه العامل
الحاسم فى مسار التاريخ ، وهو بطبيعة الحال يختلف تماما مع
مؤرخ دينى آخر ولكنه يتبنى وجهة النظر البروتستانتية ، خلاصة
القول ان المؤرخ يختار ويستبقى من الوقائع ما يشاء ، يهتم ويتجاهل ،
يبالغ فى اهمية وقائع ويبخس من شأن وقائع اخرى ، لان الوقائع
التاريخية لم تصبح لها قيمتها الموضوعية الا بقدر ما تمثل بالنسبة
للمؤرخ «ادلة» تؤيد وجهة نظره ومن ثم يوليه اهتمامه او «ادلة
سلبية» يتجاهلها او يبخس من قيمتها وفعاليتها .

وهكذا لم يفقد التاريخ «موضوعيته» فحسب لدى المثاليين
ولكنه فقد صفة «العمومية» كذلك طالما تعددت وجهات نظر المؤرخين

١ - ولش وترجمة الدكتور احمد حمدي محمود : المدخل الى فلسفة التاريخ
ص ٢٤ - ٢٦ .

وطالما تفاوتوا في عرضهم التاريخي وفقا لتفاوتهم في تمثيلهم للماضي وفقا لاختلاف ايدولوجياتهم وعقائدهم . ولكن العمومية لدى المثاليين يصبح لها مفهوم آخر فهي لا تعنى وحدة الحقيقة التاريخية وانما تكاملها .

تعقيب :

التاريخ علاقة بين طرفين : وقائع الماضي وعقل المؤرخ ، بايها نبدأ وايها اولى بالاهتمام ؟ ذهب الوضعيون الى انه وقائع الماضي فذلك مفهوم التاريخ ، وادعى المثاليون انه عقل المؤرخ اذ لا قيمة لماض قد انقضى ان لم يكن في خدمة الحاضر .

غاية التاريخ لدى الوضعيين الوصول الى احكام كلية يمكن ان تلقى الضوء على المستقبل ، وغاية التاريخ لدى المثاليين خدمة ايدولوجيات ومبادئ حاضرة او بالاحرى ان يصبح الماضي «عصرى» .

انتقد المثاليون اتجاهات عصر التنوير لانها اطلقت احكاما دون تقدير لظروف كل عصر ودون اعتبار لتغير الطبيعة البشرية ولكنهم بدورهم خلعوا على الماضي تصوراتهم السياسية والقومية على الخصوص حتى اصبح الماضي غير الماضي ، ان هردر مثلا رائد المذهب المثالي يردد نظرية العرق جاعلا الاوربيين اسما الاجناس لظروف جغرافية ، وينفى التطور عن شعوب الهند والصين ومواطنى امريكا لان التغيرات التي طرات على حضاراتهم في نظره شكلية وليست جذرية ، وهكذا اتخذ القول بتنوع الطبيعة البشرية لدى مختلف الشعوب ذريعة لتدعيم نظرية العرق ولتمجيد العنصر الاوربي ، واصبح القول بأن لكل شعب خصائص ينفرد بها مبررا للدعاء ان للانجليز شخصية تجعل الاستعمار واجبا عليهم وان نقاء الشعب الالماني ضرورى من اجل نقاء الثقافة الالمانية (١) .

1 — Collingwood . The idea of history P.P. 91-92.

ومع ان كولنجوود من المثاليين قد انتقد هذه الآراء لرائد المثالية في التاريخ فان افكارا مماثلة نجدها لدى معظم المثاليين لا سيما من الالمان من هيجل الى رانكه ، يقول كروتشه : انه كرد فصل لعصر التنوير وللروح الطبيعية التى سارت فيه وما صاحب ذلك من حملة على المسيحية ، أصبح من المؤكد ان تاريخا يكتبه أوروبيون لا يمكن الا يكون «أوربى المحور» ، ومن ثم فان مسار التاريخ من الحضارة اليونانية الرومانية الى المسيحية ثم الى ما هو غربى ، اما الحضارات التى سارت فى مسارات أخرى فقد قامت فعلا ولكننا لا نرغب فى ان نجعل التاريخ معرضا لنماذج مختلفة من الحضارات (١) .

ولكن الامر ليس مجرد ان التاريخ قد أصبح «أوربى المحور» ولكنه أفضى من الناحية الفلسفية والعلمية الى ضياع الموضوعية ومن الناحيتين السياسية والتربوية الى كارثة . وهو تعبير قد اتفق عليه كل من كولنجوود من المثاليين انفسهم واشفيتسر من الالمان (٢) ، وليس فى التعبير مبالغة لانه حين يقال : ان فن الطباعة الذى اخترعه الالمان ابعد اثرا فى رقى الانسانية من انتشار المسيحية فى عصر الرومان ، وحين يحكم بالاشغال الشاقة على كل من ينشر من طيات الماضى شيئا يمس سمعة المانيا بصرف النظر عن صحة الوقائع المذكورة (٣) فان الامر بالفعل قد أصبح كارثة ، وهكذا تم تشويه الماضى وتزييف وقائعه تحت اسم المثالية . يقول اشفيتسر : لقد

1 — B. Croce : History, its theory & practice, transl. by Douglas Ainslie P. 274.

2 — Ibid : P. 92 وانظر أيضا :

البرت اشفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى : فلسفة الحضارة ص ٤١ .

٢ - ولش وترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود : المدخل الى فلسفة التاريخ

ص ٥٤ .

٢ - البرت وشفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى : فلسفة الحضارة

ص ٤٢ . = —

أصبح العلم الغزير - في التاريخ - مقرونا بالتعصب الشديد، وأصبحت
المكانة الكبرى لمؤلفات تاريخية الفت بغرض الدعاية، لقد أصبحنا نرغب
في أن نجد في الماضي كل ما يتعلق بالحاضر ومن ثم نشأ تاريخ
«موضوع» للاستعمال الشعبي فيه تمجيد ودعايات للأفكار القومية
والدينية ، وأصبحت الكتب المدرسية في التاريخ تربة خصبة
للاكاذيب التاريخية وأصبح اساءة استعمال التاريخ ضرورة قومية ،
لقد عجزوا عن أن يبرروا أفكارهم بالعقل فتلمسوا لها أسانيد من
التاريخ ، لم يصبح الماضي يتقبل كتراث وإنما قيمته فيما يتلاءم مع
خططنا ومشاعرنا، ومن هذا التعصب كانت الكارثة التي أدت الى انحلال
الحضارة .



= وكنتيجه لانكاس فكرة القومية من اوروبا على الدول العربية انمكست معها
المثالية في التاريخ ، راجع مثال التميز لهذا المذهب في مقدمة الدكتور ابو الفتوح
رضوان لترجمته لكتاب هنرى جونسون : بتدريس التاريخ كذلك في الفصل الذي مقدمه
عن تدريس التاريخ في مصر الحديثة وراجع تحذير من الاخطار التي يمكن أن تترتب على
هذا الاتجاه في كتاب الدكتور قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ١٠٣ - ١٠٤ »

الفصل الثالث

الخلفية الفلسفية

للوضعية والمثالية في التاريخ

«الفلسفة علم مناهج التاريخ»
كروتشه

الخلاف بين المذهبين المثالي والوضعي هو في حقيقة الامر اختلاف في وجهة النظر الفلسفية ، واذا كان كروتشه اراد ان يجعل الفلسفة في خدمة التاريخ بعبارته : الفلسفة علم مناهج التاريخ ، فان ذلك يعنى ايضا ان الخلاف المنهجى بين الوضعية والمثالية لا يمكن ان تعرف حقيقته الا بالفلسفة ، واذا كان الخلاف يتعلق اساسا بإمكان او استحالة تطبيق المنهج الاستقرائى على التاريخ فلقد اصبح الخلاف ذا طابع فلسفى لان دراسة المناهج ما زالت من اختصاص الفلسفة - لا فلسفة العلوم فحسب - بل من صميم مباحث الفلسفة البحتة كنظرية المعرفة كما سيأتى بيانه .

يبدور الخلاف بين الوضعية والمثالية حول الحقيقة التاريخية ، ما هو معيار الصدق أو الكذب في القضية التاريخية ؟ كيف يمكن ان نحكم على دعوى تاريخية ما بأنها صادقة أو كاذبة ؟ ومتى نصدق رواية تاريخية يرويها راو أو نطلعنا عليها وثيقة لا

النظرية الاولى المعبرة عن الاتجاه الواقعى ويمثله الوضعيون في التاريخ هى نظرية التطابق مع الواقع أو الوقائع (١) ، وخلاصتها

1 — E. Cassirer : An essay on man P 220

التطابق مع الوقائع concordance with the facts أو مطابقة ما في الازمان لما في الاميان

ان ما يكتبه المؤرخ بعد صادقاً اذا كان ما يذكره قد وقع بالفعل، ومن ثم فان عمل المؤرخ ان يسجل في دقة وامانة ما وقع وان يسمى الى هذه الدقة والامانة ما استطاع ، ومن ثم كانت قواعد لانجلوا وسينيوبوس في المنهج التاريخي التي تهدف الى صحة الوثيقة وعدم زيفها وصحة نسبتها الى راويها او كاتبها ثم مطابقة ما في الوثيقة للوقائع التي ترونها وينفق المؤرخ نصف جهده التاريخي من اجل ان يصل الى وثيقة صحيحة مستبعدا عشرات من الوثائق على نحو ما سبق ذكره ، الحقيقة التاريخية في المطابقة مع الواقع ، هذه قضية تبدو واضحة بعيدة عن الشك او الجدل حولها ، فاذا قيل: اعلن اخناتون ديانة التوحيد ممثلة في الاله آتون او توفي عمر بن الخطاب بطعنة مجوسى او غزانا بليون مصر عام ١٧٩٨ فذلك حق لانه قد وقع فعلا .

يتضمن هذا الراى ان الوقائع التاريخية اشياء خارجية مستقلة عن عقل المؤرخ الذى يدرسها ، فهى وقائع قد وقعت حتى ولو لم يؤرخ لها مؤرخ ، فتاريخ مصر القديمة كان قائما قبل اكتشاف حجر رشيد وقبل ان يعرف العالم عن هذا التاريخ شيئا .

ولكن هذا الراى مع بساطته لم يخل من اشكالات ، فجميل ان يقال ان التاريخ يبدأ بالوقائع ويرجع اليها ، وان الوقائع مادته والوقائع معيار الحقيقة فيه ، ولكن اين هى هذه الواقعة التاريخية التى نريد ان نتخذها محكا للحقيقة ومعيارا للصدق او الكذب ؟ انها ليست معطاة ، لقد ولت الى غير رجعة ولا سبيل الى اعادتها ، اتنا نتأكد من صدق الفرض فى الطبيعة بالتجريب وحتى اذا لم يتسن التجريب فى بعض الحالات فامامنا لغة الرياضات تسد ثغرة تعذر التجريب فاين التاريخ من هذا ؟

وليس فى الاصول او الوثائق غنى عن الوقائع لعدة اسباب :

١ - بالنسبة للمصريين القديم والوسيط لقد فقدت اكثر وثائقه ومابقى منه محل شك لاسباب ترجع الى الرواة والظروف التى تمت فيها الرواية .

٢ - بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر حيث يبدو العمل التاريخي أيسر مع أنه ليس كذلك لأن أخطر الأخبار وأكثرها قيمة تظل سرية مدة نصف قرن وتصل السرية أحيانا إلى قرنين فيما اصطلح على اعتباره سريا للغاية .

ولا تسمح الحكومات بالاطلاع على وثائق إلا ما يتفق ومصالحها .

لم تصبح المشكلة اذن في الاستفسار هل وقعت الواقعة أم لم تقع ؟ ولكن في التعرف على ما وقع ، وهكذا يصبح معيار التطابق مع الوقائع في افضل احواله قاصرا (١) .

ليست المشكلة اذن في وقوع ما وقع وانما في التعرف على ما وقع ، والمعرفة تتعلق بالذات العارفة اعنى عقل المؤرخ ، يقول باركلي فيلسوف المثالية في نص وإن لم يتعلق بالتاريخ الا انه يلقي الضوء على مفهوم الحقيقة لدى المثاليين بوجه عام : لن ينكر احد أن خواطرنا وانفعالاتنا وافكارنا التي تتكون بالخيال لا توجد بدون الدهن ، ولا يقل عن ذلك وضوحا عندي أن مختلف الاحساسات أو الأفكار لا يمكن أن توجد الا في ذهن يدركها ... وأنا أقول عن المنفعة التي اكتب عليها انها توجد اى اننى اراها واحسها . وعندما يقال ان هناك رثعة فالمقصود انها تشم ، أو ان هناك صوتا فالمقصود انه يسمع ، اما ما يقال عن وجود الاشياء غير المفكر فيها وجودا مطلقا دون اية صلة بكونها مدركة فذلك ما لا اتصوره على الاطلاق ، فوجود الاشياء هو كونها مدركة .

وفقا لهذا النص لا يشكل التاريخ المصرى القديم تاريخا قبل أن يكتشف حجر رشيد لانه لم يكن يشكل بأية حال معرفة تاريخية ، ولكن

١ - ولش وترجمة الدكتور أحمد حيدى محمود : المدخل الى فلسفة التاريخ

الامر لدى المثاليين يتجاوز حد اعتبار التاريخ قائما وفقا للعلم به ، ويوضح كاسيرر موقف المثاليين بمثال عملي (١) : تم اكتشاف بردية مصرية قديمة كانت تشتمل على ملاحظات دونها محام حول عمله . مسودات لشهادة الشهود والصيغ القانونية .. الخ الى هذا الحد تنتسب البردية الى العالم المادى ولا تشكل معرفة تاريخية ذات اهمية ، ولكن تصادف اكتشاف نص آخر يتبين انه اجزاء من اربع مسرحيات هزلية لمناذر ، هنا تغيرت اهمية البردية تماما ، لقد اصبحت وثيقة تاريخية ذات اهمية كبرى ، ذلك انها كانت تحمل دلالة على مرحلة معينة من تطور الادب اليونانى ، ومن ثم تعرضت لدراسات مختلفة لغوية وفقه لغوية وادبية وجمالية ، لقد اصبحت الوثيقة تنطوى على رموز لها دلالتها بالنسبة للفكر والشعر والحياة الاغريقية .

تشكل الرواية التاريخية اذن معرفة تاريخية اذا كان مضمونها يشكل «دليلا» او «شاهدا» يبحث عنه المؤرخ لتعليل ما وقع او لتدعيم وجهة نظره ، هكذا تصبح الروايات التاريخية مجرد ادلة او كشهود الاثبات او النفى ازاء رأى معين ، ومن ثم تصبح الحقيقة التاريخية فى «الاتساق مع العقل» .

تكمن الخلفية الفلسفية فى الخلاف بين الوضعية والمثالية فى الصلة بين الذات والموضوع ، الذات المدركة والموضوع المدرك ، ضمن الوضعيون موضوعية التاريخ ولكنهم افتقدوا السبيل الى معرفته ، وامسك المثاليون بخيط المعرفة ولكنهم ضلوا بالموضوعية ، اهتم الوضعيون بالموضوع المدرك وطلبوا من الذات المدركة انكار الذات ، وحام المثاليون حول الذات المدركة حتى افلت منها الواقع ولم تعد تدرك الا تصوراتها .

: An essay on man P. 222

١ - الاتساق مع العقل Consistency with the mind

والخلاف بين الوضعيين والمثاليين له جانب آخر يتصل بوسيلة المعرفة أو المنهج الذى به يبلغ المؤرخ الى الحقيقة التاريخية ، أما منهج الوضعيين فقد اقتبسوه من العلوم الوضعية الاخرى مع تعديل يتلاءم مع طبيعة التاريخ التى قد تختلف عن طبيعة العلوم الفيزيائية ولكنه فى ملامحه الرئيسية منهج الاستقراء : يبدأ بالوقائع الجزئية وبالملاحظة وينتهى بالاحكام الكلية ، اما المثاليون فقد رفضوا منهج الاستقراء واعتبروه غير ملائم لدراسة التاريخ واستبدلوا به منهج الحدس ، ومن ثم جاءت عباراتهم : اعادة تمثيل الماضى فى زمن المؤرخ - انه لا يكتفى بمجرد فهم مادته التاريخية وانما يتجاوب معها الى حد ان تعيش فى ذاته وبذلك يبعث فيها الحياة ، ان ينبغ فيها من روحه . عبارات جعلت المؤرخ اقرب الى الفنان ، بل انهم يشترطون فى المؤرخ ان يمتلك موهبة الفنان فى البصرة النافذة التى تمكنه من ان يعيش فى موضوعه ، ولما كانت المعرفة الحدسية غير استدلالية لم يقدم المثاليون خطوات منهجية تحدد اسلوبهم ، الحدس قائم على الوصف لا التحليل ومن ثم فقد وصفوا احوال المؤرخ دون تحليل الخطوات التى يتبعها . وقد انعكس ذلك على موقفهم من العلية ، لم ترقمهم علية الظواهر الطبيعية لان العلاقة بين العلة والعلول فيها ظاهرية برانية ، اما علية التاريخ فهى باطنية جوانية اذ على المؤرخ ان ينفذ من خلال القشرة التى تمثل سطح الاحداث ليكتشف ببصيرته الفكر الكامن وراءها - ان نظرية حدسية تكشف عن الحيوية المتدفقة بما تنطوى عليه من ثراء فى الاحاسيس والمشاعر وتنوع فى الكيفيات من ازمتات وحلول ، من حرب وسلام ، من حب وكره ، الحياة بكل انفعالاتها وصخبها ولا يمكن الوصول الى شئ من ذلك بالاستقراء منهج العلم (١) .

١ - لفصيلات اوفى حول خصائص منهج الحدس والفرق بينه وبين الاستقراء او التحليل بوجه عام يمكن الرجوع الى مقال برجسون Bergson ، المدخل الى الميتافيزيقا - « Introduction à la métaphysique » وذلك فى كتابه الفكر والتحرك « La pensée et le mouvant »

والخلاف بين الوضعيين والمثاليين هو في حقيقته الخلاف التقليدي في الفلسفة بين كل من بآرميندس وهيرقليطس ، افترض الوضعيون ثبات الطبيعة الانسانية وتبنى المثاليون مبدأ الصيرورة والتغير ، طلب الوضعيون ما هو كلي كما يكشف عنه الفكر ، والتمس المثاليون الفردية بمنهج فيه من هيرقليطس غموضه وصوفيته (١) .

وهكذا تلقى الفلسفة الضوء على حقيقة الخلاف بين الوضعيين والمثاليين ، وهكذا أصبحت المذاهب التاريخية تدور في فلك الفلسفة بمشكلاتها ، وحين تبنى الوضعيون منهج العلم وحين اقترب المثاليون من الادب الرومانسى ، عالج بعض الباحثين التاريخ من زاوية المشكلة: هل التاريخ علم أم ادب ؟ وسواء اكان هذا أم ذاك فسيظل طابع مذهب ذاك أصل فلسفى .



1 — E. Cassirer : An essay on man p. 218.

الباب الثاني

صنع التاريخ : شخصيات أم حضارات

الفصل الاول

التاريخ من صنع شخصيات

لقد عرفت شعوب تصرخ مستفيدة بأعلى صوتهما :
اين البطل اين الزعيم ؟ انه ليس هناك ، لم تبعث
العناية الالهية به بعد ، وينهار المجتمع . لان البطل
لم يظهر حين نودى عليه ! !

كارليل

من الذى يصنع أحداث التاريخ ويؤثر فى مساره : الافراد أم
الجماعات ؟ الحكام أم الشعوب ؟ هل الاحداث التى تصل الى درجة
من التأثير والفاعلية من خلق ساسة وقواد بلغوا مرتبة البطولة أم ان
هذه الاحداث حصيلة حضارة أسهم فيها شعب بجميع أوجه نشاطه
اقتصادية واجتماعية وعلمية وفكرية وفنية وادبية فضلا عن انظمته من
دين ولفة وعادات ؟ لمن يؤرخ المؤرخ : لشخصيات يراها صنعت
التاريخ واثرت فيه أم يؤرخ لحضارات ؟ ما هو محور التاريخ ؟
الافراد أم الحضارات ؟

يبدو ان وجهة النظر الاكثر شيوعا ان التاريخ مرتبط فى
الاذهان بشخصيات الساسة والقواد العسكريين ، فان قيل - تاريخ
اليونان القديم - فليس سولون او بركليس او سوفوكليس او ارسطو
هم الذين يخطرون فى الدهن ولكنه الاسكندر ، والدولة العثمانية قد
اقتربت فى الدهن بسليم الاول وسليمان القانونى وغيرهما من
السلاطين ، واذا اردنا تسجيل تاريخ اوربا فى القرن التاسع عشر والرابع

الاول من القرن العشرين فانه على حشد تعبيري. ثايلون يمكن الاكتفاء بالكتابة عن ثلاثة عمالقة : نابليون وبسمارك ولينين(١) .

ولنفرض أن التاريخ من صنع أفراد فهل هذا الفرد الذي بلغ مرتبة البطولة ابن عصره أم أنه صانع عصره ؟ هل مجتمعه هو الذي انشأه وظهره حتى رفعه الى مرتبة البطولة أم أنه هو الذي رفع مجتمعه الى أن يتصدر أحداث العالم ؟

يبدو انه اذا سلمنا بأن التاريخ من صنع افراد فان وجهة النظر التي تنبثق معها هي اعتبار الافراد هم الذين يؤثرون في الشعوب أو المجتمعات ، وأن الابطال هم الذين يدفعون ويرفعون شعوبهم من الحضيض الى القمة وصدارة الاحداث ، وقد عبر توماس كارليل(٢) في حماس بالغ عن دور الابطال في التاريخ ، انه يقول : ان التاريخ العالمي - تاريخ ما انجزه الانسان في العالم - انها هو في صميمه تاريخ العظماء وما انجزوه ، ان كل ما تم انجازه في العالم انما هو الحصلة المادية الخارجية والتحقيق العملي والتجسد الحي لافكار عاشت في عقول عظماء عاشوا في هذا العالم ، انهم روح التاريخ العالمي كله (٣) .

1 — Taylor : From Napoleon to Stalin .

٢ - توماس كارليل Thomas Carlyle ولد باسكتلندا عام ١٧٩٥ ، التحق بجامعة ادنبرج واشتغل بالتدريس ، من أهم مؤلفاته : «سارتور ووزارتوس أو فلسفة الملابس» ، «سيرة كرمويل» ، «تاريخ فريدريك ملك بروسيا» ثم «في الابطال وعبادة البطولة» ، يمتاز بأسلوب رومانسي انفعالي حاد ، توفي عام ١٨٨١ .

وقد ترجمه محمد السباعي ترجمة T. Carlyle : On heroes and hero-worship فيها تصرف للاحتفاظ بالاسلوب الحماسي والاستبعاد ما يصدم شعور المسلمين في بعض آرائه عن الرسول خصوصا حين قارنه بدانتي .

٣ - الإشارة هنا الى النبي محمد كنموذج للبطولة P. 261 On herose and heroworship والمؤلف يتضمن كتابين له On heroes and hero worship, Sarto & Restatus

ويتغنى كارليل بهذا البطل بقوله : انه فريد ، رسول من قبل عالم الغيب للانسانية للبشرى ... ان ما ينطق به من كلمات ليست لاحد غيره ، كلمات نابغة من جوهر الحقائق ، انه يرى باطن كل شيء ، اقواله نوع من الالهام ، خرج الينا من قلب العالم ومن احشاء الكون ، جزء من الحقائق الجوهرية للاشياء (١) .

ويحلل كارليل عناصر العظمة في البطل فيرجعها الى اسباب ثلاثة:

١ - الايمان بان البطل قد اختاره الله .

٢ - الايمان بالجبرية التى يعبر عنها البطل برسالته، فلقد كان كرمويل يعتبر نفسه اداة فى يد العناية الالهية وكان لينى يرى نفسه اداة تسيرها المادية الجدلية .

٣ - ان يتحلى البطل بالشجاعة .

وينتقد القول ان البطل ابن عصره او وليد مجتمعه بقوله : انهم يقولون عن البطل انه ابن عصره - اى ان عصره هو الذى اوجده - وينسبون كل شيء الى عصره، ولكن لقد عرفت عصور تصرخ عاليا تنادى مطالبة بالعظماء ولكنها تفتقدهم : اين البطل ؟ انه ليس هناك ، اين الزعيم ؟ ولا زعيم ، لم تبعث به العناية الالهية ، على ان البطولة تنحصر عادة - كما يتصورها الناس - فى المجالين السياسى والعسكرى ، ولكن كارليل وسع من مفهومها حتى شملت افرادا نعدم عباقره او عظماء ولا نسميهم ابطالا ، لقد عقد فى كتابه ستة مظاهر من البطولة ليست البطولة السياسية والعسكرية الا احداها : البطل كاله - البطل كنبى «محمّد» - البطل كشاعر «دانتي وشكسبير» - البطل كقسيس «لوثر ونوكس» (١) - البطل ككاتب «جونسون وروسو وبيرنز» - واخيرا البطل كمثلك «كرمويل ونابليون» .

١ - مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانى ونوكس مؤسس المذهب البيوريتانى

وهكذا فانه مع اعتبار كارليل ممثلا لنظرية «البطولة صانعة التاريخ» فانه قد استدرك على ذلك استدراكين :

الاول : انه لم يقصر البطولة على السياسة والحرب ولكنه اطلقها على افراد يعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة وبذلك اقترب من النظرية المقابلة : الحضارة صانعة التاريخ .

الثانى : انه لم يمجّد السياسة والقواد تمجيدا مطلقا ، ولكنه كان على وعى بالفرق بين البطولة الحقّة والبطولة الزائفة ، وان لم يميز بينهما بتحليل علمي دقيق فذلك لانه لم يتبع المنطق الرصين ولم يحكم العقل وانما جاءت عباراته انشائية خطابية ، انه يقول (١) : ليست العظمة بالجلبة ... فلا تقاس عظمة الرجال بتيجان الملوك ولا بصليل السيوف ولا بأخبار عن تردد الصحف أخبارهم صباح مساء ... فما ذلك الا اكذوبة ومظهر باطل وعرض زائل وبريق مبهر ولكنه في قراره لا شيء ... فلنمجد دولة الصمت الوقورة ... كنز لا يفنى ، لا تمتلئ فيها الجيوب ولا يفرى فيها الرجال بالمال ، انها بين الاشياء جميعا اكثرها نفعا لنا في زمان علا فيه الصراخ .

والعبارة قالها بصدد اعتبار دانتى من الابطال ، ومع ذلك فقد كان يمدّ البطولة السياسية والعسكرية اسمى البطولات وانهم خلاصة سائر صور البطولة ، لامرهم تخضع الرعية ولارادتهم يدعون ، ابحث في اى بلد عن اقدر الرجال وارفعه مكانا عليا تتوفر لك حكومة صالحة ، لا يفنى عنه التصويت في الانتخابات ولا الخطابة في البرلمانات ولا الانظمة الدستورية ، اقدر الرجال واكملهم وامثلهم واعلاهم وانبلهم ، وما يامرنا ان نفعله هو احكم الافعال واكثرها صلاحية لنا.

1 — T. Carlyle : On heroes and hero-worship p. 281.

على ان آراء كارليل لم تجد استجابة تذكر في المجتمعات الغربية ، بل لم تجد من يتبنى اقواله من بعده للاسباب التالية :

١ - ان اسلوبه انشائي خطابي يعبر عن رد فعل انفعالي ازاء من ييخون قيمة الابطال او يعدونهم من صنع مجتمعاتهم، وقد خص فولتير بالذكر ، فلم تكن معالجته للموضوع علمية او مستندة الى التحليل او الى منطق العقل .

٢ - ان الاسلوب الانشائي بما فيه من مبالغات وتهويلات يؤدي عادة الى الوقوع في متناقضات ، لقد حمل على نظرية التفويض الالهى للملوك ثم قدم الابطال في صورة مرسلين من قبل العناية الالهية .

٣ - انه حاول ان يجعل لفكرة تقديس البطل سنداً مسيحياً في تاليه السيد المسيح، ومن ثم فان البطولة تجسّد واستمرار لتقديس الانسان لقوة عليا ، وذلك ما لا يوافق عليه اشد المسيحيين تدنيا .

٤ - ان افكاره جاءت مناهضة لروح العصر لا سيما في اوربا ، اذ تقف المجتمعات الديمقراطية من نظرية البطولة موقفاً فيه شئ من الحذر والتشكك ، والمقصود بذلك البطولة السياسية بطبيعة الحال ، ومرجع ذلك الى الاعتبارات الآتية:

١ - خطورة ان يصبح مصر الامم اiban الاوقات الحرجة في تاريخها معلقا على قرار يصدره فرد واحد قد يخطئ وقد يصيب .

٢ - اقتران البطولة السياسية بالاستئثار بالسلطات والعمل على اضعاف المؤسسات الديمقراطية ان لم يكن القضاء عليها باعتبارها معوقة لقراراته .

٣ - مع ان التطور السياسى فى الانظمة الغربية نحو مزيد من الديمقراطية السياسية فان الزعامة قد اصبحت اشد خطراً عن اى عصر مضى فى ان تنقلب الى دكتاتورية ، ذلك انه باستطاعة الزعيم السيطرة

على وسائل الاعلام وتسخيرها لصالحه وازالة كل تصور قد يكون لدى الجماهير عن صلاحية شخصية اخرى غيره ، ولم تكن وسائل الاعلام على هذا النحو من الخطورة والتاثير في اى عصر مضى (١) .

وترى الشعوب الغريبة ان الانتقال من السيطرة على وجدان الجماهير تحت اسم الزعامة الى السيطرة العملية على السلطات بمفهوم الدكتاتورية ليس متعلدا او غريبا وانما تمهد له العوامل الآتية التى يلجأ اليها الزعيم :

١ - انه من اجل التاثير الجماهيرى يقدم لهم الوعود فضلا عن انه ينسب كل انجاز ناجح الى شخصه هو دون غيره ، ويسخر سيدنى هوك من ذلك بقوله : بل انه حتى اذا جاء المحصول الزراعى وفيرا فان ذلك لا يعود الى ظروف الطقس وانما الى عبقريته !

٢ - لما كان الناس يتطلعون فى الازمات الحرجة الى من ينقدهم فانه يثبت فى روع الجماهير انهم يعرفون بفترة حرجة من تاريخهم ، وليست هناك فترة فى تاريخ امة ما يتعذر اعتبارها حرجة ، ومن ثم يشير فيهم الشعور بالحاجة الى بطل او مخلص ، ولما كان قد قضى على كل الزعامات المنافسة له فانه يقدم نفسه باعتباره المخلص الوحيد .

٣ - والجماهير بطبيعتها تيسر للزعيم ان يصبح حاكما مطلقا لانها بطبيعتها يستأثر اعجابها كل مايشير ضجة ، فهي تزهو بفتوحات هتار وسطوة ستالين اكثر من اعجابها بحكمة جوتة او رزاة تولستوى ، ولانها ايضا على استعداد ان تتحمل كثيرا من شرور الطاغية اكثر من ان تتحمل مشقة ازالة شروره، فالفتنة بتحمل طفيانه أهون من الفتنة بمحاولة عزله (٢) .

١ - سيدنى هوك وترجمة مروان الجابرى : البطل فى التاريخ ص ٢٤ .

٢ - المرجع السابق : ص ١٧٠ .

من أجل ذلك تنظر الانظمة الديمقراطية الى الزعيم نظرة ملؤها
الريبة والحذر حتى مع ايمانها باخلاصه لوطنه واحتياجها الى
حزمه (١) الامر الذى يتجلى فى تكريمه بعد موته أكثر من الاستجابة
لمطالبه فى الحياة .

يقودنا هذا النقد لنظرية : البطل صانع التاريخ ومعجزة
العصر ، الى وجهة النظر المعارضة التى تعتبر البطل من صنع مجتمعه ،
وانه نتيجة حتمية للقوى الفعالة فى هذا المجتمع واستجابة لا مفر
منها لحاجيات اجتماعية سواء اكانت روحية ام فكرية ، سياسية
ام اقتصادية ، حرية ام اصلاحية .

تذهب هذه النظرية الى أن من اصطلح على تسميتهم ابطلا
يستطيعون التأثير فى ملامح جزئية من الاحداث العامة ولكنهم لا
يستطيعون التأثير فى الاتجاه العام لتلك الاحداث لانهم هم انفسهم
نتاجها وثمرتها ، فلا مجال للقول ان البطل معجزة عصره ، لان ذلك
ليس الا تمجيذا ساذجا قد يشبع عقول الصغار او عواطف المراهقين
او مشاعر جماهير يعوزها الوعي التاريخى الناضج ، ان البطل لا
يستطيع التأثير فى التاريخ ما لم يكن الزمن موافيا له وما لم تكن الظروف
مهية لظهوره فضلا عن أن البطولة يحددها نوع العالم الذى ينشأ فيه
البطل او الزعيم ، فمن المتعذر أن ينشأ عباقرة الفكر فى العلم والفلسفة
والادب والفن فى أمم على درجة كبيرة من التخلف ، وهل كان
نابليون الا نكرة لو انه قد نشأ بين الهنود الحمر مثلا ؟ بل ان تاريخ
أوربا كان خليقا حتى بدون ظهور نابليون أن يكون فى جوهره نفس ما

١ - من امثلة هذه الريبة اسقاط الشعب البريطانى تشرشل وحزبه فى
الانتخابات التى اعقبت انتصاره الرائع فى الحرب العالمية الثانية وذلك عام ١٩٤٥
وكذلك رفض الشعب الفرنسى حكم ديغول فى نفس العام وقد دخل فرنسا محررا لها
من النازى ثم رفضه أن يمنحه سلطات استثنائية او اطلاق يده فى تعديل الدستور
الامر الذى ادى الى استقالته عام ١٩٦٨ .

كان عليه نتيجة التطور الحتمى للقوى الاجتماعية في فرنسا ، انه بدلا من تمجيد البطل ينبغى دراسة هذه القوى الاجتماعية والتحديات والتهديدات التى واجهتها الاممة فانبثق عنها ظهور البطل وامكانيات فعاليته ومجالات تأثيره .

ويعد الفيلسوف هيجل من القائلين بنظرية الحتمية الاجتماعية، ومع انه قال حين رأى نابليون قرب بلده يينا بأنه يرى «روح العالم على ظهر حصان» فانه كان مقتنعا بأنه لو لم يكن هناك نابليون لكان من الضرورى ان تعبر الروح الميتافيزيقية عن حركتها بظهور شخص آخر ينفذ تعاليم «دهاء العقل» ، ان المسار الديالكتيكى لفكرة الحرية هو الذى يمسك برجال الفكر والابطال العظام ويحدد لكل منهم دوره ، وان العظيم هو الذى يدرك بوعيه حركة التاريخ في زمنه ومجتمعه فيكون فعله تجسيدا لارادة الروح، حينئذ تستدعيه اللحظات الحاسمة التى تمثل الفترات الانتقالية في تاريخ الجنس البشرى ويتوفر لديه ادراك حدسى غامض بما سيكون عليه النظام العالمى او نظام امته فيترجم هو عن ذلك بفعله السياسى ، بل قد يكون على غير وعى باهداف الروح ولكن دهاء العقل الذى يتبطن مسار التاريخ يجعل البطل ينجز بافعاله اهداف الروح ومقاصدها ، ان الرجل العظيم نقطة كامنة في رحى الزمان قذفت بها الروح الباطن ليحدث ميلاده تغييرا شاملا في كل ما حوله (١) .

ويقتضى سياق الافكار في الماركسية ان تتبنى نظرية الحتمية الاجتماعية لظهور البطل بل وان تولى اهتماما لهذا الموضوع، تستقى الماركسية من هيجل نهجه الديالكتيكى غير انها تستبدل بفكرة الروح شكل الانتاج الاقتصادى وصراع الطبقات كما تستبدل بالافكار الميتافيزيقية لدى هيجل مادة تجريبية .

1 — Hegel : Lectures on the philosophy of history, Eng. transl. by Sibree p. 30.

يذهب انجلز الى أن الضرورة التي تحكم مسار التاريخ وظهور الإبطال هي في صميمها ضرورة اقتصادية ، إذ يتخذ التطور الاقتصادي دور الدافع المحرك بفضل التعارض بين قوى الإنتاج من جهة وبين العلاقات الإنتاجية أو أشكال الملكية من جهة ، وتعمل أفعال البشر اما منسجمة مع الضرورة الاقتصادية أو ضدها ، فان كانت ضدها فلا فاعلية لها، اما ان أزال الأفراد تلك العقبات التي تفترض تطور القوى الإنتاجية فقد حقق الأفراد ما تحتمه الضرورة التاريخية ، وكلما اشتدت العقبات ظهرت الحاجة الى الرجل العظيم الذي يبرز ليقود النضال لحدوث التغير المطلوب ، وبهيمى رجل الفكر اذهان الناس للتغيرات الاجتماعية الثورية القادمة اليهم دون علمهم بها، ثم ينظم رجل الفعل النضال بين الطبقات ، يظهر الرجل العظيم اذن حينما تكون الحاجة ماسة اليه، وان كان ذلك لا يعنى تحديد شخصه أو أفعاله أو آرائه ، ولكن النتائج المترتبة على هذه الآراء والأفعال لا بد أن تساعد على تحرير القوى الإنتاجية وتسد حاجات المجتمع ، ان ظهور شخص معين دون غيره في زمن محدد وفي بلد بالذات صدفة محضة ، ولكن حتى لو تم القضاء على ذلك الرجل فستظل هناك حاجة الى بديل لا بد منه في المدى البعيد (١) .

ان الثورة الفرنسية بما سببته من انهالك القوى المتصارعة حتمت ظهور نابليون ، ولكن حتى لو لم يبرز ذلك الرجل الكورسيكى لظهر نابليون آخر ، ذلك انه لا بد ان يظهر ما دامت الحاجة ماسة اليه ، ليس من الضروري أن يكون البديل نسخة طبق الاصل، ولكن الآثار التي ترتبت على أفعال نابليون كانت ستقع بفضل أفعال ذلك البديل التي قد تكون مخالفة لأفعال نابليون .

ان ازالة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية حتمية تاريخية ولا بد أن تتم على أيدي أفراد من البشر .

١ - سيدنى هوك وترجمة مروان الجابري : البطل في التاريخ ص ٨٤ - ٨٧ .

ولكن هذه الآراء لا بد أن تثير بعض تساؤلات :

١ - إذا كان ظهور الرجل العظيم تسبقه حاجة اجتماعية فهل
الازمات الحادة يستتبعها حتما ظهور رجل عظيم ؟

٢ - بدا هناك نوع من التعارض بين النظرية الماركسية وبين
التطبيق الشيوعي بعد ظهور شخصيات من امثال لينين
وستالين ، لقد اصبح لامثال هذين تأثير واضح على التاريخ بحيث
اصبح من العسير افتراض وقوع ما هو واقع الآن في الاتحاد
السوفيتي وربما في العالم لو افترض عدم وجودهما وتصور
غيرهما لقيادة الثورة الشيوعية ، حتى مع عدم انكار تأثير العوامل
الاقتصادية فان فردا آخر ما كان يستطيع ان يحدث نفس الاثر في
نفس الظروف في ظل نظام تكون القرارات الشخصية اهمية كبرى .

٣ - ان نظرية الحتمية الاجتماعية تجعل الفرد اسير قوى
تاريخية لا يستطيع ان يفلت منها بل يبدو الفرد ضئيلا الى جانب
هذه القوى ، انه منفذ فقط لحركة التاريخ الحتمية ، ومع ذلك فمن
العسير اعتبار انتصارات نابليون كان يمكن ان تتم على يد غيره
خصوصا ان غيابه عن القيادة سواء في معارك موسكو او مصر كان
مقرونا بفشل نوابه .

ولكن هذا الاعتراض يمثل وجهة نظر المؤرخين الذين يعتبرون
الحروب اهم الوقائع التاريخية الجديدة بالتسجيل والتاريخ، وان تاريخ
اوربا - لا فرنسا - في النصف الاول من القرن التاسع
عشر يحمل بصمات نابليون وانه من المتعذر تصور بديل له ، ورد
الماركسية ان العلاقات الاقتصادية والشكل العام للمجتمع الاوربي في
النصف الثاني من القرن التاسع عشر ما كان ليكون غير ما هو عليه
بدونه ، وان بصمات نابليون قد بقيت في قوانين الاحوال الشخصية
في فرنسا اكثر مما بقيت بصمات معاركه وفتوحاته .

أن نابليون في رأى بليخولف شأنه شأن جميع العظماء نتاج علاقات اجتماعية وأنهم يستطيعون التأثير في الملامح الفردية للأحداث لا في المسار العام لتلك الأحداث لأنهم نتاج هذا المسار سواء في ميادين السياسة أم الحرب بل حتى في الفن والادب والعلم (١) .

توصل هربرت سبنسر منطلقاً من معطيات ميتافيزيقية مخالفة لكل من هيجل وماركس الى نتائج مماثلة ، اذ تفترض نظريته أن جميع المجتمعات قد تطورت متخذة نمطاً متدرجاً ، ومع أنه لم يكن لسبنسر شغف بالتاريخ ، على العكس فإنه يقول في كتابه «مقالات في التعليم» ليس للمعلومات التاريخية قيمة ما ، أقرأها كيفما شئت ولكن لا تخدع نفسك وتظن أن لها قيمة علمية ، ومع ذلك فإنه يقول في كتابه : دراسة علم الاجتماع : أنك ان شئت ان تدرك وتفهم خوارق النظام الاجتماعي فإنك لن تصل الى ذلك عن طريق العكوف على قراءة سير الحكام العظام في التاريخ من القديم حتى نابليون الجشع وفريدريك الفادر ، ذلك ان المرء يجد نفسه تأثراً سائراً الى طريق مسدود لو نسب اى حادث طبع عصراً تاريخياً بطابعه الى فرد ما ، قد يلاحظ المؤرخ أن فرداً ما هو السبب المباشر لواقعة حاسمة ولكن على المؤرخ أن يتجاوز ذلك ليدرس العوامل التي أنتجت هذا الفرد وحتمت عليه أن يفعل ما فعل ، فالمجتمع هو الذى يشكل الرجل العظيم قبل أن يستطيع الرجل العظيم أن يعيد تشكيل المجتمع .

على أنه من الملاحظ أن هربرت سبنسر وإن جعل العظيم محصلة عوامل بيولوجية واجتماعية معقدة فإنه اعترف بمقدرته على أن يعيد تشكيل المجتمع .

تعقيب :

ظهور العظيم محصلة قوى اجتماعية وفكرية واقتصادية وروحية ، هذه قضية لا جدال فيها ، ولكن أصحاب الحتمية

١ - بليخولف وترجمة الدكتور محمد مستجير : تطور النظرية الواحدة الى التاريخ ص ١٠٤ .

الاجتماعية كانت تحدوهم في نظرياتهم افكار مسبقة - فكرة الروح لدى هيجل وصراع الطبقات لدى ماركس ، ومن ثم جاءت نظرياتهم عن الرجل العظيم متسقة مع مذاهبهم في فلسفة التاريخ ، ولكنها جعلت العظيم اسير قوى حتمية فبدأ دوره غير متناسب مع الاحداث التي عادة تحمل طابع العظمة او الزعامة ، ومن ناحية اخرى لم تفسر هذه النظريات الاحتمية بين الازمات الحادة وظهور العظماء وعلى ذلك يتوقف تصدر بعض الدول للمرح العالمى ودخول اخرى دائرة الظل والنسيان .

على ان النظرة الصائبة لتقدير دور البطل او الزعيم والحكم التاريخى ان له وان عليه تقتضى مراعاة اعتبارين :

الاول : تجنب الادانة الشديدة لفعل الرجل العظيم : يقول المثل الصينى : الرجل العظيم مصيبة عامة ، لان الابطال قد شقوا طريقهم الى العظمة وصدارة الاحداث بالحرب وسفك الدماء (١) ، لقد دفع الشعب الفرنسى نصف مليون قتيل في الحملة على روسيا التي اعترف نابليون بعدها انها كانت من اكبر اخطاء حياته ، ان الملوك والساسة والعسكريين قد عرقلوا تطور الحضارة ، كما ذهب الى ذلك باكل ، ولكن مع هذه الادانة الصارخة فالسؤال ما زال قائما : هل كان يمكن تجنب المآسى البشرية لو لم يظهر هؤلاء العظماء ؟ ومن ناحية اخرى هل كان يمكن ان تدور عجلة التاريخ دون ان تدفع البشرية ثمن دوراتها كوارث ومآسى ، واذا لم نوافق هيردوتس على قوله : الحرب اب الاشياء جميعا وملكتها وان التنازع لو زال بين البشر لتوقفت الحياة وسكن الوجود ، اليس هناك بعض الحق في قول كانط : ان عدوان الانسان وحروبه التي تبدو ظواهر لاجتماعية ولا اخلاقية تكشف آخر الامر عن وجود نظام قانونى ، ليس ذلك تبريرا للحرب ولكنه تخفيف من حكم الادانة القاسية على الساسة والقواد طالما اصبحت الحروب من نواميس الوجود او من سمات الحياة الانسانية .

١ - سيدنى هوك وترجمة مروان الجابرى : البطل في التاريخ ص ٢٢٧ .

الثانى : تجنب المبالغة المفرطة في تقدير دور الرجل العظيم :
ان هناك خلطا دائما بين انجازات العصر وانجازات الفرد ، انجازات
العصر هى تلك الانجازات الحضارية التى تتم كنتيجة حتمية لعوامل
فكرية وروحية واقتصادية وسياسية في ذلك العصر ، اما انجازات
الفرد وهى التى ترفع الفرد بحق الى بطل صانع احداث ، فانها تلك
الانجازات التى ليس فحسب ما كانت تتم بدونه بل ربما اتخذ
مسار التاريخ في دولته اتجاها مغايرا الى التدهور والانحطاط (١) ،
ان هذه التفرقة تتيح الحكم الصائب على الدور الحقيقى للبطل او
الزعم ، فاذا كان في القرن التاسع عشر تيار جارف من الاستعمار فلا
بطولة للسانة او القادة العسكريين للدول المستعمرة لان هذه الفتوحات
كانت سبقتهم بدونهم وبغيرهم ، كذلك وجد كثير من زعماء حركات
التحرر والاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية في العالم الثالث
وجدوا انفسهم راكبين موجة عاتية من التحرر نتيجة عدة عوامل ترجع
اساسا الى ميزان القوى العالمى والانكماش الاقتصادى الذى اعقب
الحرب في الدول المستعمرة ، فالتحرر سمة من سمات انجازات
العصر لا الفرد ، ومن ثم لا ترقى معظم هذه الزعامات الى مستوى
البطولات صانعة الاحداث ، ان هذه التفرقة كفيلة بازالة كثير من
اللبس حول المفهوم الصحيح للبطولة لان هذا اللبس قد ادى
الى رد فعل عنيف في كثير من دول العالم الثالث ، اتخذ مظهر تدهور
اقتصادى وسياسى واحيانا عسكري وانتهى آخر الامر الى خيبة امل
كثير من الشعوب في الزعامات والقيادات .

١ - يرى سيدنى هوك هذا الراى بالنسبة لشخصية لينين .

الفصل الثانى

التاريخ من صنع حضارات

«التاريخ هو الصورة الفكرية التى
تقدم فيها الحضارة الحساب لنفسها
عن ماضيها .»

مارونجا

تمهيد :

لكى يؤرخ المؤرخون لحضارات بدلا من افراد لا بد ان يصبح فى تقديرهم غير تابع للسياسة بمعنى ان لا يتصوروا ان السياسة هى اهم مظاهر الحضارة ، او انها ابرز مظاهر النشاط واكثر فعالية فى مسار التاريخ، بل ان مظهر آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة، ومن ثم توجيه التاريخ وتحديد مساره ، قد يكون الدين او الفكر او العلم او التكنولوجيا او اى مظهر آخر من مظاهر الحضارة ، حينئذ يجد المؤرخون انفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها .

على ان المؤرخين يتأثرون عادة فى تحديد دور الحضارة بالانظمة السائدة فى مجتمعاتهم ، فالانظمة التى تقوم على التضامن الاجتماعى الى حد ان تصبح العلاقات الاجتماعية فيها افقية ، فان المؤرخين يسلّمون ان الجماعة - لا الفرد - هى التى تسير التاريخ ، غير انه لما كانت العلاقات بين الطبقات الاجتماعية راسية فى معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فانه غلب على تصور المؤرخين ان الفرد هو صانع التاريخ .

التاريخ الاسلامى اول تاريخ حضارات :

« فيه اخبار عن الانبياء صلوات الله
عليهم وسنتهم مع العلماء والحكماء
وكلامهم مع الزهاد والنساك
ومواعظهم . »

الخوارى

تحكمت في الفكر الاسلامى عدة عوامل جعلت المؤرخين فيه
يؤرخون للحضارة لا للحكام ، واهم هذه العوامل :

اولا : كان للقرآن الكريم الاثر الاكبر في تصور المسلمين للتاريخ ،
ان ما ذكره القرآن عن قصص الانبياء منع اقوامهم قد حدد
خصائص التاريخ الاسلامى على النحو الآتى :

١ - ان مدار القصص في القرآن حول انبياء لا ملوك او حكام ، انه
حينما يذكر فرعون فمن حيث صلته بموسى ، وهذا يعنى
ان الدين لا السياسة هو الذى اتخذ المحل الاول من الاعتبار
ومن ثم الصدارة في التاريخ .

ب - ان الهدف من قصص القرآن هو الموعظة والاعتبار، فهو هدف
دينى اخلاقى حددته الآية : « لقد كان في قصصهم عبرة لاولى
الالباب ما كان حديثا يفترى ... » (١) .

١ - سورة يوسف آية ١١١ وآيات اخرى مثل « ... وجاءك في هذه الحق
وموعظة وذكرى للمؤمنين » (هود : ١٢٠) .

ثانيا : الحديث : ارتبط التاريخ الاسلامى فى نشأته ارتباطا وثيقا بالحديث منهاجا وموضوعا واشخاصا ، اما من حيث المنهج فقد تأثر التاريخ فى نشأته بمنهج رجال الحديث فى الرواية والاسناد ، واما من حيث الموضوع فبالرغم من انه بدأ بما يسمى بالمغازى فلم يكن البدء بغزوات الرسول التى تمثل الجانب المسمى واما بسيرته كرسول ، كذلك مع ان بداية التقويم الاسلامى قد تحدد فى عهد عمر بالهجرة وهى بداية ممارسة الرسول لسلطته الزمنية فان ذلك لم يكن يعنى بحال أن تحتل السياسة الصدارة فى التاريخ الاسلامى ، لان سياسته لم تكن الا وسيلة لغاية انبل واشرف هى نشر الدعوة ، كان ارتباط التاريخ بالحديث موضوعا انما يعنى انه اذا كان موضوع الحديث اقوال الرسول فان موضوع التاريخ هو افعاله ولا تنفصل هذه عن تلك ، واما من ناحية الاشخاص فان اول من اسهموا فى كتابة السير والمغازى كانوا من رجال الحديث مثل عروة بن الزبير (ت : ٩٤ هـ) وابن شهاب الزهري (ت : ١٢٤ هـ) .

اجتمع التاريخ الى الحديث اذن ليحققا هدفا مشتركا هو تسجيل نظم الحياة الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما شرعها الرسول(١) وهذه جوانب حضارية .

ثالثا : الاجماع : هو المصدر الثالث للتشريع فى الاسلام الى جانب القرآن والحديث وفقا لقول الرسول «لا تجتمع امتى على ضلالة» ، وهذا يعنى بالنسبة للتاريخ أن يرتفع فكر الامة الاسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فنون العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم بدورهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، وقد تمثل ذلك فى اتجاه فى الاسلام اصيل لم يسبق اليه ، واعنى به التاريخ حسب الطبقات فنجد :

١ - د. عبد العزيز الدورى : بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٢٠ وما

بعدها .

طبقات الواقدي للمحدثين ثم الطبقات الكبرى لابن سعد ، طبقات
الفقهاء للشيرازي ثم الشافعية للسبكي والحنابلة لابن يعلى ،
طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضى «المنية والامل» - الاشاعرة
لابن عساكر (تبين كذب المفتري ...) (طبقات الصوفية للسلمي) -
طبقات الشعراء لابن سلام - طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة - طبقات
النحويين واللفويين للزبيدي) .

وهكذا اصبح العلماء في شتى فروع المعرفة وقد بلغوا مكانة في
التصور الاسلامي جعلتهم ليس فحسب جديرين بالتاريخ بل انهم
فاقوا الحكام والملوك من حيث الاهتمام بسيرهم واقوالهم في
مجالس العلماء ومعاهد العلم (١) .

رابعا : القصص الديني : وبصرف النظر عن مدى تحرى الدقة
في روايته فانه جاء تدعيما لاثر القرآن اى ان يدور التاريخ حول
الانبياء ، اذ حاول القصاص من امثال كعب الاحبار وعبد الله ابن
سلام ووهب بن منبه التزيد فيما ذكره القرآن عن الانبياء بما ورد
عنهم في المهد القديم .

وقد انعكس هذا الاتجاه الديني اى التاريخ للرسول على كتب
التاريخ التى ارخت منذ المبتدا اى منذ بدء الخليقة .

خامسا : وقائع التاريخ السياسى للاسلام : ان وقائع التاريخ
السياسى للاسلام منذ الفتنة الكبرى الى واقعتى الجمل وصفين ثم
اعتلاء معاوية الحكم وبداية الملك العضوض قد احدث صدمة في
الفكر الاسلامى ، والمؤرخون اغلبهم اما من رجال الحديث او من الشيعة
المعارضين ، اما الفريق الاول فلم تكن سيرة الخلفاء ترضى نزعة
التقوى فيهم ، ومن ثم اصبح من المتعذر عرض التاريخ من وجهة

١ - جونسون وترجمة د. ابو الفتوح رضوان : تدريس التاريخ من ٧٧ اشار الى
ان التاريخ لم يكن يدرس طوال اثنى عشر قرنا في المدارس والمعاهد في مصر ويبدو انه
فهم من التاريخ مجرد سير الملوك والا فان كتب التراجم والطبقات كانت تدرس .

نظر الحكام بل لقد كانت تعرض روايات المعارضة حتى ممن لوخ
لماوية والدولة الاموية مثل عوانة بن الحكم (ت : ١٤٧ هـ) فقد سجل
الروايات العراقية التي تعكس آراء جماعات مضادة للامويين ، واما
مؤرخو المعارضة الشيعية فقد سجلوا التاريخ من وجهة نظر
معارضة تماما ، تعكس ذلك كتب نصر بن مزاحم «ت : ٢١٢ هـ»
(واقعة الجمل - واقعة صفين - مقتل الحسين - مقتل حجر ابن
عدى - اخبار المختار بن ابي عبيد - مناقب الائمة من آل البيت) (١).

ومن ناحية اخرى ومع ان التاريخ قد نشأ في بيئة دينية فان
الخلفاء الامويين قد عجزوا عن ان يفرضوا على المؤرخين مبدأ الجبر
الذي كانوا يعتقدونه (٢) ، بل كانت كتابات المؤرخين تعكس المبدأ
المعارض : مسؤولية الانسان عن افعاله .

وهكذا لم يتمكن الخلفاء من ان يجعلوا تصورات المؤرخين
خاضعة لاراداتهم او افكارهم لان عوامل اخرى اكثر فعالية كان لها
الاثر والتوجيه في مسار الفكر والثقافة الاسلامية * .

سادسا - تسجيل الانساب : قامت الدولة الاموية على العصبية :
عصبية العرب على العجم وعصبية عدنان على قحطان وعصبية قريش
على سائر عدنان ثم عصبية عبد شمس - فرع الامويين - على
عبد مناف ، وكانت هذه العصبية اثرا من رواسب الجاهلية ، ومع
انها نتيجة لسياسة الدولة الا انها تقوم على تصور قبلي حيث التعلق

١ - د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ٢٨ .

٢ - اي ان اعتلاءهم السلطة بقضاء من الله قد قدر لاحيلة او اختيار للناس فيه .

* اشار الملطى في سبب نشأة المعتزلة انهم كانوا من اصحاب الحسن بن علي فلما
سلم الامر لماوية منازلهم ومساجدهم وقالوا نشغل بالعلم والعبادة (الملطى : التنبيه...
ص ٤٠) وهذا يعنى ان الاشتغال بالعلم كان مقرونا بالاستياء السياسى وان الظلم افضل
من السياسة وقد انعكس هذا على تصور الكثيرين بها في ذلك المؤرخين ، ومن ناحية
اخرى اغدق الحكام على الشعراء ليمدحهم لان الشعر أبعد من الحكم اثرا في خلود
الذكر .

بالقبيلة كوحدة لا بالفرد ، يقول الدكتور عبد العزيز الدوري : كانت الاخبار والايام - معارك العرب القبلية في الجاهلية - تروى باعتبارها ملكا مشتركا للعائلة أو القبيلة (١) ، ومن اشهر كتاب الانساب محمد بن السائب الكلبى (ت : ١٤٦ هـ) وورث ابنه هشام (ت : ٢٠٤ هـ) هذا الاهتمام فألف كتابه الاصنام ، ولم تكن أهمية كتب الانساب في انها تعكس الاعتزاز بالقبيلة من حيث هى جماعة فحسب بل ترتبت على ذلك بالنسبة للتاريخ آثار حضارية :

١ - اهتمام اللغويين بالتاريخ : وذلك لما كان يرد في الاخبار والانساب من شعر لفت انظار اللغويين لدراسته من امثال ابو عمرو بن العلاء ، وهذا يعكس جانبى الادب والفن كمظهرين للحضارة في كتابة التاريخ (٢) .

ب - رد فعل لهذه العصبية قامت الشعوبية لدى الفرس وكان لهذه اثره في التاريخ للحضارة الفارسية وابرار جوانب الثقافة فيها وقد ترجم ابن المقفع منها كتاب خدينامه اى سير الملوك .

ج - ولم تكن العصبية قبلية او قومية فحسب بل اتخذت طابعا اقليميا بعد انتقال الخلافة من دمشق الى بغداد ، فضلا عن تدخل عامل آخر بعد انقسام الدولة العباسية الى دويلات ، اذ توزعت الثقافة الاسلامية على الأمصار، وقد انعكس ذلك على التاريخ مثل فتوح مصر لابن عبد الحكم (ت : ٢٥٧ هـ) ، تاريخ بغداد لابن الخطيب البغدادي (ت : ٤٦٣ هـ) وتاريخ دمشق لابن عساكر (ت : ٥٧١ هـ) ، وتعرض معظم هذه الكتب للعلماء الذين نشأوا فيها على هيئة طبقات (٣) .

١ - د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ص ١١٩ .

٢ - د. عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة التاريخ ص ١٢٦ .

٣ - المرجع السابق ص ٥٧ .

لم يتخذ التاريخ في الاسلام السياسة محسورا له وانما اتخذ الدين ، ولم يسجل اعمال الملوك بقدر ما سجل فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفية والشعراء ، ولم يتصور مؤرخو الاسلام ان الامة مجموعة اصفار لا قيمة لها الا بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال في التصور القائم على ان التاريخ من صنع افراد ، وانما تصوروا الحضارة الاسلامية بفكر علمائها لا بسيرة خلفائها ، لان العلماء ورثة الانبياء ، فاذا كان تاريخ ما قبل الاسلام - كما قدمه القرآن - تاريخ انبياء فان تاريخ الاسلام هو تاريخ علماء ، كان تصور المؤرخين المسلمين ان الفعالية في الحضارة الاسلامية للامة جميعا لا للفرد ، بل ان عدم رضاهم على سيرة معظم الخلفاء قد ازال من نفوسهم التقديس الذي هو مناط التاريخ الفردي ، فكان ان درست في معاهد العلم كتب الطبقات لانها نموذج للكلم الطيب والعمل الصالح، ولم يدرس التاريخ كسير ملوك او سلاطين لانهم لم يجدوا فيها علما نافعا او سيرة حسنة* ، بل ان تسمية السخاوي كتابه : «الاعلان بالتوبيخ لمن ذم اهل التاريخ» تدل على ان التاريخ لسير الملوك كان في تصور البعض مذموما ومن ثم لم يجد السخاوي دافعا الا ان يجعل موضوع التاريخ حضاريا : الانبياء وسنتهم والعلماء ومذاهبهم والحكماء وكلامهم والزهاد والنسك ومواعظهم ، عظيم الفناء ظاهر المنفعة فيما يصلح الانسان به امر معاده ودينه(١) وما يصلح به امر معاملاته ومعاشه الدنيوى ، ولا يعنى هذا ان مؤرخى الاسلام لم يؤرخوا للحكام وانما كان في تصورهم وتصور الامة ان التاريخ للعلماء اكثر فعالية واعظم قيمة وابعد اثرا .

١ - ف روزنتال : ترجمة الدكتور صالح الملى : علم التاريخ عند المسلمين ص ٤٠٠ وتكملة العبارة : وكذا ما يذكر فيه من اخبار الملوك وسياستهم واسباب مبادئ الدول وآجالها ثم سبب انقراضها وتدبير اصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الاقوال ، على انه قد اشار الى الانبياء والعلماء والحكماء والزهاد قبل الملوك والوزراء مما يدل على ان الجانب الحضارى هو الاهم .

لو سئلت : اى هؤلاء اعظم :
الاسكندر ام قيصر ام تيمورلنك ام
كرومويلى ؟ لاجبت : ان اسحق
نيوتن هو اعظمهم جميعا ..
فولتير

عصر التنوير : فولتير - مونتسكيو

يشار الى القرن الثامن عشر على انه عصر التنوير ، ويقصد
بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين
وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعى
والجغرافيا والطب ، فلسفة تؤمن بالتغير وتسمى الى التجديد فى كل
شئ ، تحدها ثقة مطلقة فى العقل ويدور التفكير فيها حول الانسان ،
فالاهتمام بالتاريخ فى هذا القرن مظهر من مظاهر الاهتمام بالانسان ،
لا بمجرد الانسان الماضى بل لان دراسة الماضى تزيدنا خبرة وتجربة
بالحاضر فضلا عما فى دراسة التاريخ من اشباع النزعة العقلية
فى اصدار احكام متحررة عن آراء الكنيسة ورجال السياسة ، ومن
ثم فانه يقال ان ما كتب فى قرن يفوق ما كتب فى التاريخ فى القرون
السابقة عليه ، على ان الامر لا يتعلق بالكم فحسب اذ ان تغييرا
جذريا قد حدث بالفعل فى التاريخ او كتابة التاريخ فلم يضح مجرد
سرد لاحداث المعارك وسير الملوك واخبار البلاط وانما شمل التاريخ
شتى مظاهر النشاط الانسانى مثلما فى الجوانب المختلفة للحضارة من

T. Tholfsen : Historical Thinking pp. 93-124 .

Encyclopaedia of philosophy Vol. VIII pp. 260-262

art. by Norman Torrey

عادات ومعتقدات وتشريع وعلم وفن وتكنولوجيا وتجارة وصناعة ، ان الحروب وسير الملوك لا تفصح عن التقدم بقدر ما يفصح عنه نشاط الشعب في مجالات العلم والفن والفلسفة والادب والتكنولوجيا وغير ذلك ، فاذا كان لاحداث التاريخ معنى واذل كان مساره الى ما هو افضل واحسن فان العلاقات السياسية بين الدول واخبار بلاط الملوك واحداث آلاف المعارك الحربية لا تكشف عن شيء من ذلك وانما يكشف عنه الفكر الانساني ممثلا في شتى مظاهر الحضارة ، يقول فولتير : ان بعض المؤرخين يهتم بالحروب وبالمعاهدات ولكنى بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة واربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم اجد نفسى اكثر حكمة من قبلها حيث لم اتعرف الا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة ، وای حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية على شعب بربرى لا هم له الا ان يفزو ويدمر ؟ ان مجال التاريخ يجب ان يتسع لما هو اهم من ذلك ليتبع سير العقل البشرى في الفلسفة والبلاغة ، في الشعر والنقد ، في التصوير والنحت ، في الموسيقى والرسم ، حتى في النسيج وصناعة المساعات ، كل ما يمثل شخصية الشعب ، انها اجدر اهتماما من معرفة جزئية باخبار الملوك وحوادث البلاط ، ان الخير الحقيقى للانسانية ليس في قوادها ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها ، وان سئلت : اى هؤلاء الرجال اعظم : الاسكندر ام قيصر ام تيمورلنك ام كرمويل ؟ لاجبت : ان اسحق نيوتن هو اعظمهم جميعا بلا شك ... ذلك ان العظمة الحققة ان تجلت في منحة من العبقرية تجود بها السماء لانسان ما ، فان مقياسها في الانتفاع بهذه العبقرية حتى يستفيد بها الانسان وينير الطريق للآخرين ، ومن ثم فان رجلا مثل نيوتن الذى لا يكاد يجود الزمان بمثله مرة كل عشرة قرون يكون هو العظيم حقا ، اما هؤلاء الساسة والقواد فلا يكاد يخلو منهم قرن ، بل ليسوا في الحقيقة الا اشرارا ، ومن ثم نجد انفسنا ملزمين ان نحنى رؤوسنا اجلالا الى ذلك الذى فسر الكون لا الى اولئك الذين يشوهونه (١) ، ان التاريخ الحق هو تاريخ العلم لانه

يكشف عن تقدم العقل البشرى ومن ثم يجب أن يكون شغلنا في التاريخ أن نتتبع الاكتشافات منذ اكتشاف الخوارزمى للجبر الى آخر منجزات عصرنا ، ان وحدة دراسة التاريخ هي الحضارة لا شخص الحاكم .

ويعد مونتسكيو (١) رائد فلسفة الحضارة في العصر الحديث وذلك فيما عرضه في كتابه «روح القوانين» ، عرض مونتسكيو للعوامل التى تحدد نظام الحكم فى مجتمع ما ، بعد ان قسم انظمة الحكم الى استبدادية وارشقراطية وديمقراطية ، وقد حمل مونتسكيو حملة شعواء على الحكومات الاستبدادية واعتبرها حكومات قد تجردت من الشرف والفضيلة ، ولم تكن حملته على الحكام فحسب وانما على الحاشية والبطانة كذلك اذ يقول : تتألف اخلاق معظم البطانات فى كل زمان ومكان من الطموح فى كنف البطالة ، والضعفة المستتره وراء الكبرياء ، والرغبة فى الثراء دون عناء والتعلق ، والخيانة والخداع والمؤامرات ، والتخلى عن الوعود وازدراء واجبات المواطن ،

١ - مونتسكيو Montesquieu البارون شارل دى مونتسكيو ولد عام ١٦٨٩ وقد ورث اللقب عن جده وتربى فى مدرسة يشرف عليها افراد ذات نزعات متحررة تجديدية ، مارس المحاماة فى باريس واتصل بالمنتديات الادبية والعلمية كما اهتم بدراسة العلوم والرياضيات ، انضم لأكاديمية بولوا عام ١٧٦١ وقد اهتم باجراء التجارب العلمية وقد كان للتجارب الشريحية اثر على حياته اذ استرد ايمانه بالله بعد ملاحظة لاعضاء جسم الانسان ، مع حملته على الاستبداد والتعصب الدينى فانه لم يكن ثائرا او ملحدًا .

استغرق كتابه «روح القوانين» ١٤ عاما من ١٧٢٤ - ١٧٤٨ وقد كانت تراوده ما به من افكار منذ صغره ، حله امدقاؤه من نشر الكتاب ولكنه امر على نشره فظهر عام ١٧٥٠ وقد وضع الكتاب فى القائمة السوداء ومع ذلك فقد طبع ٢٢ طبعة فى عامين ، اسم الكتاب بالكامل : فى روح القوانين او فى الصلة التى يجب ان تربط القوانين بنظام الحكم فى كل امة وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارها ، من اهم كتبه الاخرى : رسائل فارسية وفيه يتصور زائرين فارسين لفرنسا لكى يسخر على لسانيهما من عادات وانظمة فرنسا السياسية والدينية ، وسخره الفرنسى بدوره من انظمة الفرس . فالكتاب دراسة مقارنة للعادات فى المجتمعين الشرقى والغربى ، له ايضا كتاب ملحوظات من اسباب عظيمة الرومان وانحطاطهم ، توفى عام ١٧٥٥ .

والفرع ان كان الامير فاضلا وتمنى أن يكون ضعيفا مع الاستهزاء الدائم من الفضيلة وممتنقيها .. انه من المزعج حقا ان اكثر اكابر الدولة فاقدو الامانة بينما اصاغرها هم اهل الصلاح (١) .

يحدد مونتسكيو العوامل التى تشكل قوانين الدولة وشكل الحكومة وشخصية الامة فيردها الى عوامل اما طبيعية او معنوية اجتماعية ، اما العوامل الطبيعية فهى عوامل جغرافية يوليها مونتسكيو اهتماما خاصا الى حدان اعتبرها اغلب الباحثين اهم ما يميز مؤلفه الضخم الذى يتكون من ستة اجزاء فى واحد وثلاثين بابا ، يختلف الناس فى مختلف الاقاليم تبعا لعوامل المناخ وطبيعة الارض والموقع ونوع الاراضى ، ذلك ان للمناخ اثرا على كل اجزاء الجسم الانسانى وما به من عصابات وافرازات ومن ثم يتشكل مزاج الانسان واخلاقه وعاداته وطباعه ، فحيوية الناس فى المناطق الباردة غيرها فى المناطق الحارة ، وقد ترتب على ذلك كثير من الانظمة الاجتماعية ذات الطابع الخاص فى المناطق الحارة كتعدد الزوجات وتحريم الخمر وحجاب النساء ، كذلك تأثر به نظام الامة اذ العبودية طابع المناطق الحارة ، ومن ثم سادها النظام الاستبدادى فى الحكم ، كذلك يختلف مفهوم الحرية والانظمة الاقتصادية كالضرائب وانظمة الحرب فى هذه المجتمعات وفقا لشكل الحكم فيها وهذا بدوره قد شكلته العوامل الجغرافية ، ان حالة القحط قد ادت بالتتار الى كثرة الحروب والتعطش للدماء والتدمير بينما تميل القبائل العربية الى الحرية وان عانت من القحط ايضا (٢) .

اما العوامل المعنوية او الاجتماعية التى تشكل بدورها قوانين الدولة ونظام الحكومة فاهمها المسائل الاقتصادية وامور الدين ، اما

١ - مونتسكيو وترجمة عادل زعبيتر : روح الشرائع ج ١ الباب الثالث ص ٤٢-٤٣

٢ - المرجع السابق : يشغل العامل الجغرافى الجزء الثالث بأكمله (المجلد الاول)

من ص ٣٢٩ - ٤٣٢ .

المسائل الاقتصادية فيعرض مونتسكيو لانظمة التجارة والضرائب في بعض المجتمعات القديمة خصوصا الدولة الرومانية وعوامل تطورها واثـر القوانين الوضعية في النقد وحركة التجارة وانعكاس ذلك على عدد السكان وحركتهم ونموهم وتكاثفهم او تخلخلهم ، ان القوانين الوضعية وان كانت تعكس رغبة المشرع والحكومة القائمة فانها بدورها لا بد ان تتاثر بالقوانين الطبيعية، اما الدين فيرى مونتسكيو ان الاسلام اكثر ملاءمة لشعوب الشرق بينما المسيحية تناسب الاوربيين لاسباب جغرافية من جهة ومتعلقة بشكل الحكومة من جهة اخرى ، وهو اذ يفصل القول في الجوانب الاجتماعية في الدين كالاعباد فانه يحمل حملة شعواء على الاضطهاد الديني ومحاكم التفتيش .

خلاصة القول ، لقد درس مونتسكيو في اسهاب مستخدما المنهج التاريخي والمنهج المقارن كيف يتحدد نظام الحكم بالعوامل الجغرافية او المادية والاجتماعية او الثقافية ، وهو وان اولى العوامل الجغرافية اهتماما خاصا في بيان اثرها في شكل المجتمع فانه اشار الى ان العوامل الجغرافية ان سادت تأثيرها على العوامل الثقافية او الاجتماعية فان هذا يعنى جمود المجتمع وضعف قدرته على التطور نظرا لثبات العامل الجغرافي ان قيس بالعامل الثقافي .

ولكن مونتسكيو يهدف بكتابه الى غرض سياسى ، ان الانسان يميل ان منح سلطة مطلقة الى ان يسيء استخدامها ومن ثم فلا توقف السلطة الا سلطة مماثلة ، ومن ثم وجب فصل السلطات الثلاثة حتى تتوفر للامة الحرية ، لقد كان على وعى ان كتابا كهذا لا يظهر الا في دولة تنعم بالحرية، ولقد نشر عقب وفاة لويس الرابع عشر ليكون اول مؤلف اوروبى يعرض لفلسفة الحضارة عرضا شاملا .

ان التاريخ من صنع حضارات لا افراد ، فالتاريخ الاوروبى الحديث قد تحددت معالمه بعصر النهضة والكشوف الجغرافية والثورة الصناعية وعصر التنوير .

وأخيرا عصر اللذة والفضاء وكل ذلك قد شكله فكر فلاسفة وعلماء ، شكله مايكل انجلو ودانتي وكولومبوس وأمريقتو وكبلر ونيوتن ، وديكارت وفولتير ، وكانط وجوته، وماركس وتولستوى وماكس بلاك وفرويد ، واينشتين ورسل ... ولم يشكله نابليون وبسمارك وهتلر .

كذلك الحضارة الاسلامية وتاريخ الاسلام لقد انبثقت بمحمد الرسول ، وشكلها على (١) وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصري ، وائمة الفقه الاربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام ، والمحاسبى والفزالي ، وسبيويه والجاحظ ، وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم ، والخوارزمي وابن النفيس وابن سينا وابن رشد ، ولم يشكلها معاوية او زياد، او مروان المقتول خنقا*، او الحجاج او الوليد - الجبار العنيد - ولا السفاح ولا من قتله جاريته بالحمام ... فذلك عفن التاريخ وسير تزكف الانوف ، فلا غرابة ان

١ - اثبت عليا كعالم لا كحاكم .

* قتله زوجته خنقا لقوله الفاحش عنها امام ابنها خالد بن يزيد وتعميره بذلك .

* قد يفترض على باختيارى لهؤلاء بيننا هنالك ايضا : الخلفاء الراشدون وعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الايوبي والرد : ١ - بالنسبة للخلفاء الراشدين : المدة التي نعم فيها المسلمون حقا هي حكم الشيخين : ابي بكر وعمر ومدة حكمهما ١٢ عاما . ب - بالنسبة لعثمان فقد احدث احداثا تبنت عنها فتنة كبرى .

ج - بالنسبة لعلي لم تستقر له قدم ومن ثم لم يستقر امر المسلمين في عهده .

اما عمر بن عبد العزيز فهو الخليفة المعادل الوحيد في الدولة الاموية ومدة خلافته عامان وعصر الدولة الاموية بقي ٩٢ عاما ، اى ان نسبة الحكم الصالح في الدولة الاموية ١ : ٤٦ وهي نسبة قد تصلح لتشمل التاريخ الاسلامي كله ومن ثم يمكن ان اضيف انا الى القائمة التي ذكرتها عشرات من الخلفاء بيننا يعجز المعترضون ان يفتشوا عن شخص ، قد يصدد هذا شعور المسلمين ولكنه الواقع ، وقد قال الرسول : لتتقض عرى الاسلام عروة عروة اول نقضها الحكم ... ومن ثم فان التاريخ السياسي للاسلام اضعف جوانب الحضارة الاسلامية واطلمها ومن ثم اجهدها الا تسلط عليه الاضواء بل ان يتوارى في دائرة الظل لا اخفاء للحقيقة ولكن لانه ايضا اظلمها فعالية وتعميرا عن حضارة الاسلام .

تجوعت معاهد العلم على مدى اثني عشر قرنا عن ان تجعلها ضمن المقررات الدراسية على طلاب العلم .

التاريخ من صنع حضارات بل التاريخ هو الصورة الفكرية للحضارة ينشرها للناس مقدما لهم الحساب عن نشاط الفكر الانساني في ماضيه عن تراث الآباء والاجداد معبرا عنهم بالقول «هاكم اقراوا كتابيه» .

الباب الثالث

حكم التاريخ : معاييد ام اخلاقى

الفصل الاول

- ١ -

حكم التاريخ معاييد «بل لا اخلاقى»

«الدرس الوحيد الذى نستفيد من

التاريخ هو ان احدا لم يتعلم من

التاريخ ! !»

ميجل

حكم التاريخ : لفظ كثير التداول على اللسنة خصوصا حينما تختل الموازين ويكثر الجدل حول تقييم شخصية تاريخية ، فان لم ينل فرد جليل القدر عظيم الشأن قدره بين الناس بل ربما انقلبوا عليه وطارده مع صائب آراءه حتى مات شاردا طريدا وربما قتيلا شهيدا ، فان عزاء الناس بعد موته حين تبين حكمته وسديد آرائه ان التاريخ قد حكم له ، وان احاطت بشخص بطولة زائفة اصطنمها لنفسه وروجتها له حاشية من الاتباع وجماهير من الفوغاء حتى تأسف القلة الراشدة من اضطراب الاحكام وانقلاب الموازين فان العزاء ايضا فى حكم التاريخ الذى سيحكم عليه اذ على حد تعبير ابرهام لنكولن : (تستطيع ان تخدع بعض الناس بعض الوقت وتستطيع ان تخدع كل الناس بعض الوقت ولكنك لا تستطيع ان تخدع كل الناس كل الوقت) ، لان كل الوقت هو التاريخ .

وحكم التاريخ فى التصور وكما يرسمه الفنانون شيخ مهيب الطلعة يعلوه الوقار وقد امسك بيمينه ريشة الكتابة ليسطر على صفحات

الزمن حكمه الذى لا يخطئ وتقييمه الذى لا يزول ولا ينحاز ، بل يكاد يبلغ عدالة حكمه فى التصور الموازن المنصوبة للناس يوم الحساب حيث تحصى عليهم اعمالهم ، ومع هذه الصورة التى تتجاوز احكام البشر غير المعصومة كانه حكم «ما ورائى» او «مفارق» فانه حكم غامض لاننا ككل ما هو «ما ورائى» مفارق لانعرف دلالة الواقعية او مصدره اذا كان قد تجاوز احكام البشر الخطاء .

بل لا يكاد يخلو القول بحكم التاريخ من تناقض ، ان لمفهوم التاريخ دلالة الى الماضى بينما ينطوى القول بحكم التاريخ على المستقبل ، فحكم التاريخ فينا اى حكم الاجيال القادمة علينا ، فكيف هو يتعلق بالماضى بينما تتعلق احكامه بالمستقبل ؟ قد يقال ولكن التاريخ لا يحكم علينا الا بعد ان نصبح نحن جزءا من الماضى ومن ثم ندخل فى مجال موضوعه ، ولكن هل يصدر التاريخ احكاما على من اصطلح على تسميتهم : انهم دخلوا التاريخ ، مع ان هذا القول يسمو بالمؤرخين ويضعهم قضاة يصدرون احكامهم من اعلى محكمة - محكمة العالم والزمان - وفقا لقول شيلر : ان تاريخ العالم هو محكمة العالم ، فان كثيرا من المؤرخين قد بدوا متواضعين الى حد رفض هذا المنصب الوقور ، وحينما يعلق بعض المؤرخين على سلوك شخصيات نتيجة استثارة هذا السلوك للنزعة التقييمية فى الانسان بوجه عام ، والمؤرخ بوجه خاص ، كادانة توينبى لاخلق موسوليني فى حرب الحبشة عام ١٩٣٥ او كقول فيشر عن نابليون انه متعجرف مغرور او كوصف ستابا للملك جون بانه مدنس بكل جريمة يمكن ان تشين انسانا (١) ، وحينما يرى اشعيا برلين ان من واجب المؤرخ ان يقيم اعمال شرلمان ونابليون وجانكيزخان وهتلر وستالين على ما ارتكبوا من ملابح (٢) ، فان اصوات المعارضة تلو من كثير من المؤرخين ، يقول كروتشه : ان ادانة المؤرخين للشخصيات التاريخية فيه تجاهل

1 — E. Car : What is history ? p 74.

2 — E. Berlin : Historical inevitability. p. 76.

لاصول القضاء ، اننا في محاكمنا العادية نحاكم متهمين احياء فلا يصح ان يستدعى من اصبحوا في ذمة التاريخ للمحاكمة، لانه لا يمكن ان يحاكموا مرتين - في حياتهم وبعد مماتهم - انهم ينتمون الى الماضى الذى يرقد فى هدوء ، فحسبهم ان يصبحوا موضوع دراسة التاريخ وان لا يعانون من اكثر من محاولة تفهم دوافع افعالهم ، اما اولئك المؤرخون الذين نصبوا انفسهم قضاة يدينون هذا ويبرئون ذاك ويعتقدون ان هذه هى وظيفة التاريخ فانهم يتصفون بخلوهم من الحاسة التاريخية (١) .

وبصرف النظر عن موقف كروتشه فانه قد تجاهل اعتبارين :

الاول : ان الشخصية التاريخية ما دام قد مات وهو على كرسى الحكم - وهذا هو الاغلب - فانه لم يحاكم فى حياته ، فان كان طاغية فان احدا من المؤرخين من بنى جنسيته لا يجرؤ على نقد افعاله ، وقد جرب كروتشه نفسه هذا فى عهد موسوليني .

الثانى : ان الحكم على من اصبحوا فى ذمة التاريخ لا سيما ان مر على وفاتهم زمن طويل اكثر موضوعية من الحكم عليهم فى حياتهم اذ مرجل الاحداث لا زال يفلى فلا تتضح الرؤية السليمة فضلا عن ان ضحاياه ما زالوا على قيد الحياة ، ومن ثم فانهم يؤثرون عاطفيا على حكم المؤرخ بخلاف من اصبح هو وضحاياه فى ذمة التاريخ مثل شرلمان او نابليون (٢) .

ومن المفهوم بطبيعة الحال ان الحكم التاريخى لا يتعلق بالسيرة الشخصية للشخصية التاريخية مادامت لا تتعلق هذه باعماله العامة، على العكس ، ان كثيرا من مؤسسى الدول - كما لاحظ ابن خلدون بحق - تكون حياتهم الخاصة على درجة كبيرة من الاستقامة لان شدة

1 — B. Croce : History as the story of liberty p. 47.

2 — E. Carr. : What is history p. 78.

الصراع لا تدعهم في حالة من الدعة حتى ينغمسوا في الترف واللذات ،
مع أن حياتهم العامة تنطوي على شيء كثير من الظلم وسفك الدماء
حتى يفرس المهابة في قلوب الرعية على نحو ما ادعى مؤسس الدولة
العباسية : السفاح والنصور .

فلماذا يتواضع المؤرخون ويحجمون عن اصدار احكام اخلاقية؟
ولماذا اتهم كروتشه من يفعل ذلك منهم بأنه تجرد من الحاسة
التاريخية ؟

يرى الكثير من المؤرخين أن التقييم الاخلاقي خروج عن
الموضوعية ، لان مهمة المؤرخ كما حددها رانكه : تصوير الواقع كما
كان صورة مطابقة بقدر الامكان ، فالوصف التاريخي لفئة تقريبية
بينما الاحكام التاريخية تقديرية ، انه اذا كان التاريخ علما فان من
خصائص العلم التجرد عن الاهواء الذاتية ، وان انتماء الذات
والموضوع الى مقولة واحدة - هي الانسان - في التاريخ لا يعنى التهاون
في طلب الموضوعية .

ومن ناحية اخرى ان الانسان يميل الى تشخيص ماهو عام، ومن
ثم فانه اذا اعتبرنا الزعيم أو الحاكم حصيلة مجتمعه ، وكانت الكوارث
نتيجة خطأ شعب بأسره فان المؤرخ لن يجد الا شخص الحاكم أو الزعيم
يحملة مسؤولية هذه الشرور ، ان شرور الحرب العالمية الثانية
والكوارث التي حاقت بالمانيا قد اقيمت تبعثها على هتلر بينما قد
شارك في خلق العسكرية الالمانية والنزعة العنصرية كثير من المفكرين
والفلاسفة والعلماء .

وبعض الشرور مما يتعذر تجسيده وتشخيصه ، فالاستعمار
حصيلة عدة قوى اقتصادية وسياسية ، فهل يمكن أن تلقى تبعته
على فرد أو بضع أفراد ؟ كذلك الثورة الصناعية دفع ثمنها كثير من
العمال بؤسا تمثل في أحوال اجتماعية وصحية واقتصادية بالغة
السوء ، فهل يحكم التاريخ ادانة في ذلك على بعض الرأسماليين أم

يفترض أن لو ظلت الدول الأوروبية الغربية مجتمعات زراعية إقطاعية
لكان أفضل لها من الشرور التي لحقت بالعمال ؟ أم كان من الأفضل
لروسيا أن تظل قيصرية متأخرة عن أن تكون شيوعية متقدمة حتى لا
تقع معسكرات العمل الجماعية وضياع الحرية (١) ؟ أن التاريخ على
حد تعبير فريدريك أنجلز هو أكثر الآلهة شراسة ، إذ لا تتم إنجازاته
وتقدم مساره إلا على أكوام من الجثث لا في الحرب فحسب بل
حتى في التطور الاقتصادي السلمى (٢) .

وأخيرا أن الأحكام التاريخية قد تعوق المؤرخ عن أن يتعمق في
فهم الشخصيات موضوع دراسته فضلا عن أن في ذلك إخفاء تصورات
الحاضر وتقييماته على الماضي ، إذ التقييم ينطوى على معايير نسبية
تختلف من عصر إلى آخر بل من مجتمع إلى آخر* ومن ثم يتعذر
أن يكون حكم التاريخ موضوعيا أو محايدا .

على أن هذه الاعتبارات مع وجاهتها لا تعنى أن تصبح الدراسة
التاريخية لا طعم لها أو أن يصبح المؤرخ بليد الحس والا لم تصبح
للدراسة التاريخية قيمة ما ، أن هذه الاعتبارات تضع على حكم
المؤرخ قيودا تكون بمثابة القانون أو التشريع الذى يلتزم به القاضى
فليس من حقه أن يحيد عنه ، انها تعنى أن يتساءل المؤرخ قبل أن
يصدر حكمه : هل لزم عن هذه الشرور إنجازات حضارية أفادت
الإنسانية عامة ووطن الزعيم خاصة ؟ هل لم يكن هناك أى بديل أمامه
لهذه الشرور المتمثلة في الحروب والمظالم ومعسكرات الاعتقال

1 — Ibid : p. 81.

2 — Marx & Engels : Correspondences (1964) p. 510.

* من هذه العبارات العصرية التى حملت على شخصيات الماضى ما كتبه طالب
في بحثه : كان الفارابى في تفكيره رجما برجوازيا طبقيًا ، بينما كتب آخر عن
السياسة عنده أيضا أنه كان اشتراكيا ! ! أغلب الظن أن لو بحث الفارابى وقرأ هذه
الآراء لما فهم منها شيئا ! !

والتعذيب أم هل اسرف في سفك الدماء والتخريب والهدم دون مبرر
مستساغ ؟ في ضوء مثل هذه التساؤلات لا يجد المؤرخ حرجا في
أن يدين أمثال نيرون وجنكيزخان من الساسة والقواد الذين لم تنطو
اعمالهم على اية قيم حضارية بل على العكس هدم لكل مظاهر
الحضارة ، بل ليس من حرج على المؤرخ أن يحاكم أولئك الذين
تسببت رعوناتهم في كوارث لاوطانهم ما كانت هذه لتقع لولا مجرد شهوة
التسلط .

ومن ناحية اخرى لقد تجاهل المؤرخون أنهم يفرضون هذا الحياد
على الدراسة التاريخية بينما لم يفترضه الافراد موضوع دراساتهم ،
لا بمعنى أن اعمالهم مجافية للأخلاق فحسب بل بمعنى أنهم التمسوا الى
تبرير شرورهم مبررات اخلاقية ، وليست الحرية وحدها هي التي
ارتكبت باسمها كثير من الجرائم على حد تعبير شارلوت كوردى بل
كثير غيرها من المسميات الاخلاقية سواء المطلقة : كالعذالة والامن
والقضاء على الفتنة او الطارئة : كالديمقراطية والاشتراكية والتقدم .

وأن كان بعض كتب التاريخ يكتب تمجيذا لفرد ان تملقا وان
رهبة وان تطويع الماضي لمقتضيات الحاضر - اى النزعة المثالية التي
تريد أن تجعل التاريخ عصريا - افليس من واجب المؤرخ أن يعيد
الحق الى نصابه باعادة تقييم الشخصيات التاريخية ومن ثم
اصدار الاحكام الاخلاقية ؟

انه من الاجحاف اذن أن يبرر الفرد التاريخي تصرفاته بالمسميات
الاخلاقية على غير مدلولاتها وأن يسخر المؤرخين ليمجده ثم يقف
المؤرخ النبزيه باسم الموضوعية موقف اللامبالاة فلا يحكم حكما
اخلاقيا مستخدما فيه المسميات الاخلاقية بمدلولاتها الصحيحة ولا
يعيد تقييم الاشخاص موضوع دراساته . ليس الامر في ذلك
مجرد اعادة الحق الى نصابه، وانما من صميم عمل المؤرخ أن يحلل
اقوال الشخصيات موضوع دراسته ، هل كان يعنى ما يقول أم أن

ظاهر اقواله للتمويه على حقيقة افعاله ؟ هل كانت تصرفاته منسقة مع ما اعلنه من مبادئ ؟ وهل سعى مخلصا الى تحقيقها وتطبيقها ام انها وعود معسولة لتخدير شعبه ليستعويض عن الواقع بالالوهام فيعيش مخدوعا ليظل هو متسلطا ؟ لا مفر للمؤرخ اذن من الحكم الاخلاقي الرصين في غير تحامل او تحيز حتى يظل لفظ «حكم التاريخ» كما تتصوره الازهان سلطة مهابة تتجاوز حدود الزمان والمكان هي سر هيبة التاريخ وقداسته .

حكم التاريخ لا اخلاقي

التاريخ كتاريخ للأفراد يتبع السياسة لان الافراد الذين يؤرخ لهم هم عادة من الساسة ، بينما التاريخ كتاريخ للحضارة يتبع الفلسفة لان الحضارة مظاهر التعبير عن الفكر والفكر موضوع الفلسفة .

وان خضع التاريخ للسياسة تبعها وتبع نظرياتها واتجاهاتها ، ولعل الإنسانية لم تعرف مبدأ سياسيا كانت له السيادة وما زالت في مجالى النظر والواقع كما عرفت المكيافلية ، وحين الف مكيافلى كتابه الامير Il Principe قال عنه انه كتاب سيظل يرهق به الإنسانية قرونا طويلة ولن يستنفذ اغراضه ، خلاصة كتاب الامير طلاق تام لا رجعة فيه بين السياسة والاخلاق بعد ان كان ارسطو قد عقد زواجا بينهما ، ولا زال الطلاق قائما بين السياسة والاخلاق بفضل مكيافلى - ان عد هذا فضلا - لسوء حظ الإنسانية ، ولما كان

١ - نيقولا مكيافلى N. Machiavelli (١٤٦٧ - ١٥٢٧) عاش في عصر انهيار سياسى وهزائم متتالية على موطنه فلورنسا احدى الامارات الإيطالية (فلورنسا - جمهورية الفاتيكان - ميلانو - نابلى - فينسيا) ، عاش في شبابه اعدام الراهب سافونارولا بعد ان كان مهيظرا على فلورنسا ، ومن ثم جاءت ميارة مكيافلى : الانبياء غير المسلمين يخفون .. ، احتفل بالملك الدبلوماسى وارسل مبعولا سياسيا الى بعض الدول الاوربية ، فكان كتابه الامير خلاصة تجاربه السياسية ، كان في احدى الفترات سكرتيرا للمجلس الذى يتولى ادارة الشؤون الخارجية في فلورنسا ، كان معارضا لاسرة ميديشى فنفى حين وصلت هذه الاسرة ، ولكن الانتهازية كانت في طبعه كما كانت في كتابه الامير الذى ألفه واعداه الى الامير لورنتز الثانى لاكتساب رضى هذه الاسرة . بعد من اشهر مؤرخى عصره اذ له مؤلفات اخرى مثل : «مقالات» ولكن شهرته قامت على كتاب الامير الذى استطاع به ان يكون الجهد الاكبر للسياسة الحديثة ومن ثم لسوء حظ الشعوب صدقت العبارة المكتوبة على قبره : ان يبلغ اعلى الجهد مثل هذا الاسم : نيقولا مكيافلى - ١٥٢٧ .

التاريخ - تاريخ الافراد - يتبع السياسة كظلمها فقد انعكس ذلك على اتجاه خطر في التاريخ لا يتخذ موقف الحياد الاخلاقى فحسب بل يتبنى موقفا لا اخلاقيا اذ يمجّد كل عمل لا اخلاقى ما دامت الغاية تبرر الوسيلة .

ولما كانت الانسانية لا زالت تزرع تحت وطأة المكيافيلية في السياسة فقد لزم عرض خلاصة آرائه .

* هناك قاعدة عامة بالنسبة للشعوب انهم ينتقمون من ظالمهم اذا كانت الاضرار التى لحقتهم من الظلم تافهة ولكنهم يعجزون عن الانتقام لانفسهم ممن يلحق بهم اكبر الظلم واشد الضرر ، فخير وسيلة للحاكم هو ان يصب اكبر قدر من الظلم يعجز معه الشعب على الانتقام .

* اذا فتح الفازى بلدا كان قبله مستقلا فاما ان يخربه تماما او ان يعيش فيه او ان يفرض عليه الجزية ويترك له حريته السياسية ، وقد تصلح الوسيلة الاخيرة اذا امكن اقناع الشعب ان احتلاله بلده لحمايته من عدو مجاور ، غير ان اصلح الوسائل هو التدمير التام للدولة المهزومة واهلاك الاسرة الحاكمة فيها .

* لا ينبغي ان يكون للحاكم من غاية سوى الحرب فهى الحرفة الوحيدة لمن يحكم ، انها تحفظ الملك لمن ولد ملكا وترفع الى مرتبة الملوك من ليس ملكا والحاكم الذى يفكر فى رفاهية شعبه اكثر من التفكير فى الحرب يفقد ملكه ، والذى يخاف الحرب يحتقره الناس ، فلا يستوى المسلحون وغير المسلحين ، ولا الذين يحاربون والذين لا يحاربون ، ولن يخضع مسلح لاعزل كما لن يعيش آمنّا اعزل بين قوم مسلحين ، فالمسلح دائما سيد الموقف بينما الاعزل خائف ، وعلى الحكام ان يدرسوا دائما سير الابطال والمحاربين ومؤسسى الدول والعظماء وان يتعرفوا على اسباب النصر والهزيمة .

* على الأمير ألا يخشى أن يوصف بالقسوة . فقسوته أشد
 رحمة من الأمراء الذين يتمادون في اثنين الى درجة تجلب الفوضى ،
 هذه ستصيب الشعب كله ، أما القسوة فان تصيب الا افرادا ،
 واذا كان لا مفر بين المفاضلة بين أن يكون الأمير محبوبا أكثر منه مهابا
 او مهابا أكثر منه محبوبا فان الثانية هي الأفضل ، فالشعوب
 بطبيعتها تحترم القوى أكثر من أن تذكر الجميل للمحسن ، وهي أسرع
 الى الاساءة الى من تحب منه الى من ترهب لان الحب مرتبط بالنفع ،
 فاذا ذهب نفع الأمير للشعب ذهب معه حبه له ، أما الرهبة فاساسها
 العقاب ، وخوف العقاب لا يزول ، الشعوب تحب وتكره بارادتها
 ولكنها تهاب الأمير بارادته ، والأمير الحازم هو الذي يعول على ما في
 قدرته لا ما في قدرة غيره ، والاحتفاظ بالسلطة انما يرجع الى القسوة
 الحكيمة ، اى ينبغى أن يكون هناك أكبر قدر من الاساءة دفعة واحدة
 حتى اذا ادت غرضها بدا الأمير في الاحسان بقدر وتدرجينا ،
 والشعوب دائما على استعداد أن تنسى الاساءة بعد أن ادت مفعولها .

* الحرب والسياسة توأمان ، فمن أراد أن يفوز في الحرب فعليه
 أن يفوز في السياسة ، فعلى الأمير أن يكون له طبع الأسد والثعلب
 معا ، فالأسد لا يعرف الشراك التي تنصب له بينما تعرفها الثعالب ،
 وهذه لا تستطيع مقاومة الذئاب ، فعلى الأمير أن يكون ثعلبا ليعرف
 الشراك وأن يكون أسدا ليخيف الذئاب ، ولا يصح من الأمير حفظ
 المهود اذا كانت ضد مصلحته أو انقضى عهدها ، ولن يفقد الأمير
 الحيل المشروعة لنقض المهود وكثير من الأمراء قد نجحوا بذلك ، المهم
 أن يتظاهر الأمير بغير ما يفعل فتداع عنه الفضائل دون أن يتصف
 بها ، والناس سذج يخدعهم المظهر ولا يعرفون المخبر ، وعلى الأمير أن
 يكون سهل التحول حسب مقتضيات الظروف اذ واجبه الاسمى
 الاحتفاظ بالحكم ، ومن ثم فكل الوسائل المؤدية الى ذلك مشروعة
 ومباحة ، من هذه الوسائل مثلا أنه لا بأس على الأمير أن يتخذ الرجال
 آلات لتحقيق اهدافه ثم يبدلهم بيد النسوة اذا اقتضت المصلحة

الاستغناء عن خدماتهم ، بل ان يتخذهم كبش الفداء حين يشتد سخط الناس ، من ذلك ما فعله الأمير سيزار دى بورجيا الذى استخدم وزيره فى ارباب الناس والقسوة عليهم ثم قتله ليزف الى الناس بشرى مصرعه من اجل العدالة .

هذه آراء تصدم الشاعر لفرط واقعتها وصراحتها لا مجرد مجافاتها. للاخلاق، والواقع ان مكيا فلى لم يفعل الا ان استخلصها من واقع الامارات الإيطالية وغيرها من الدول المجاورة ، غير ان أهمية هذه الآراء فى انعكاسها على تفكير المؤرخين اذ اصبح عدد منهم يتبنى الكيافيلية فى التاريخ ممثلة فى هذه المظاهر :

✽ الفاية تبرر الوسيلة ومن ثم فان منطق الدولة *Raison d'Etat* يقتضى المحافظة عليها بأى ثمن ، وأية وسائل تعد مشروعة ، ان تأسيس دولة من القانون والنظام انما يكون بوسائل غير قانونية ، وان الحاكم من اجل الاحتفاظ بالسلطة فى الدولة مضطر ان يتصرف بدون رحمة وبغير اخلاص وان يتجرد من الانسانية بل من تعاليم الدين ، فكل شئ مشروع بالنسبة لاخلق الدولة لان كسب السلطة او الاحتفاظ بها هو الهدف .

✽ انه لا يمكن السيطرة على شهوة السلطة لدى الحكام ، ان جذورها متأصلة فى الواقع وفى اعماق النفس البشرية .

✽ الطلاق قائم بين الاخلاق والسياسة ، لان فلاسفة الاخلاق يحلقون فى دنيا الاحلام بينما السياسة تستند الى قوى الواقع والحقائق الملموسة .

وقد عبر ماينكه اشهر مؤرخى الالمان المعاصرين بعبارة : القوة للدولة كالفداء للانسان ، كما تهكم من المؤرخين الذين يريدون تقييم اشخاص التاريخ وفقا لقيم اخلاقية . انهم كرهبان العصور الوسطى يتحدثون عن الوقائع السياسية بلغة منبرية ، ان مظهرهم

يبدو مؤسفا كمن يسير في الطريق في عصرنا مرتديا زيا من العصور القديمة - نشاز من الماضي يعيش في الحاضر .

✽ لا توجد صداقات دائمة وانما هناك مصالح دائمة ، أنا مع وطني دائما على الحق كان أم على الباطل (١) .

على ان ما يقاتل لا يعد وحده مسئولا عن الاتجاه الا اخلاقي للدولة، وانما مكن لذلك الاتجاه ان في السياسة او في الحرب فلاسفة المان على راسهم هيجل ، اذ ان قيام الدولة لديه امر عقلى في ذاته ولذاته ، ومن ثم فان اعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقا لمبدأ باطنى في مسار التاريخ لا تتعلق به الاحكام الاخلاقية ، انه في انفعالهم تتضمن المراحل الجدلية التى قد ران تقع في عصرهم ، انهم ابطال ولافعالهم ما يبررها اخلاقيا ، انهم ان تحلوا ببعض الفضائل كالتواضع وحب الانسانية وكانت هذه غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في تلك الحقبة التى نشأوا فيها من الزمان فان التاريخ العالمى يتجاهلهم، كذلك حين يسجن الحاكم شخصا فكره المتحرر فان الروح بهذا العقل تثبت وجودها وذاتها طالما ان الدولة هى الوجود الفعلى الذى يحقق الحياة الاخلاقية بمفهومها التاريخى . لا مجال اذن للتقييم الاخلاقى فى التاريخ لان الاخلاق نسبية وتعبير عن ذاتية بينما منطق التاريخ فى الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكر الامة وبين الموضوعية كما تتجسد فى الدولة وذلك من أجل ان تبلغ الامة مرحلة تمثل فيها الصدارة فى مسرح الاحداث التاريخية (٢) .

واذا كان هيجل قد فصل بين اخلاق الدولة واخلاق الفرد ثم وجد لاخلاق الدولة مبرراتها من فلسفته للتاريخ فان نيتشه هو الذى مزق تلك الغلالة الرقيقة من القيم الاخلاقية التى كان ابطال التاريخ لا يزالون متقنمين خلفها ، ومع ان نيتشه يعنى فى فلسفته

1 — Friedrich Meinecke transl. by Douglas Scott : Machiavellism in politics & history (1975) .

2 — B. Russell : History of western philosophy p. 760.

بالفرد لا بالدولة فان الانسان الاعلى كما رسم صورته لا بد ان يكون مستندا الى منطق القوة ، اذ ليس في الحياة شيء ذو قيمة الا بالقوة ، لقد اعلن في صراحة وجراحة بالفيتين ادانته لما اسماه اخلاق المبيد لانها تهدف الى سيطرة المنحطين من البشر وقيمهم ولا غرض لهم من ذلك الا اخضاع السادة لهم بما يظنون من مبادئ الشفقة والاحسان والمساواة والحرية وليست هذه الا اكاذيب كبرى في وجه طبيعة الاشياء التي تقتضى سيادة القوى .

ان الحضارات الكبرى قد نشأت في التطريح بان قامت طائفة من الارستقراطيين المتمازين على شكل حيوانات مفترسة شقراء تدرع الارض في آسيا واوروبا وجزر المحيط الهادى مفرة على كل الاراضى التي تعترض سيرها فارضة ارادتها على كل الشعوب التي تمر بها ، هكذا نشأت الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية(١) .

ويمجد نيتشه ذلك الانسان الاعلى الذي هو بالنسبة للانسان كالانسان بالنسبة للقرد والذي تصدر جميع افعاله عن ارادة القوة فلا يرى في الحياة الا ارادة الاستيلاء على الآخرين وهضم حقوقهم واغتصاب املاكهم ، لان الحياة لديه عنصر افناء وهدم وايلء ، ان مثل هذا الانسان الاعلى يلخص حيوية عصره وقوته ولو كان ذلك على حساب بؤس الاغلبية الساحقة تماما كما لخص نابليون تاريخ اوروبا بين عامى ١٧٨٩ - ١٨١٥ فتجسدت آمال عصره في شخصه وكان بذلك امساجا من اللانسان والانسان الاعلى(٢) .

وبقدر صراحة نيتشه وجراته في هدم القيم الاخلاقية السائدة كان جريشا ايضا في التعبير عن مال الدولة التي تصل الى هذه الحال من هدم القيم وعدم الاكتراث ببؤس الجماهير وازدراء اخلاقهم وتمجيد الحرب وتقديس البطل الذي تجرد من الاخلاق ، فان كارثة عظمى تنهيا للحدوث ، انا باعثها ، سيقترن اسمى بها ، لم يكن لها من قبل مثيل على ظهر الارض(٣) .

١ - د. عبد الرحمن بدوى : نيتشه ص ١٦٤ الطبعة الثالثة ١٩٥٦ .
2 - B. Russell : History of western philosophy pp. 790-800.

٣ - د. عبد الرحمن بدوى : نيتشه ص ١١٩ .

الفصل الثانى

حكم التاريخ اخلاقى

«فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض»
قرآن كريم

بالرغم من أن قصص القرآن الكريم لم تتقيد بما تتقيد به آية واقعة تاريخية من تحديد زمانى ومكان . بل أن بعض هذه القصص يلقى مقولة الفردية أيضا - إذ لا يتحدد فيها أسماء من تدور حولهم الوقائع (١) اللهم إلا أن كانوا أنبياء فان القرآن قد هدف الى أن يدرج قصصه فى مقولتين : الحق والموعظة كما تحدهما الآية «وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين (٢)» بل تكاد الموعظة تكون فى المحل الأول من الاعتبار «لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ... (٣)» ، وهكذا استبدل القرآن بمقولاتى الزمان والمكان فى قصص العهد القديم مقولة الموعظة أو الذكرى أو الهدى ، وكان لا بد أن يتخذ القصص القرآنى طابعا خالاقيا حتى تتبين فيه الموعظة ، ومن ثم نقح قصص العهد القديم من كثير مما جاء به من كباثر منسوبة الى الأنبياء وأبرزهم فى صورة تليق بهم بوصفهم قدوة دون أن يعنى ذلك خلع العصمة على جميع أفعالهم أو تنزيههم عن ارتكاب الصفات .

وقد حدد الثعلبى الحكمة من قصص القرآن وما ذكره عن أخبار الأنبياء الماضين والامم السالفة فيما يأتى :

- ١ - لم يذكر أسماء أصحاب الكهف أو العبد الصالح الذى قابله موسى أو من «جاء من أقصى المدينة رجل يسمى» سورة يس أو من قال «أن يك كاذبا فعليه كذبه..»
- ٢ - سورة هود آية ١٢٠ .
- ٣ - سورة يوسف آية ١١١ .

١ - قصص لآظهار نبوتهم .

٢ - قصص تكشف عن وجوب الناسى بهم فيما اثنى الله عليهم به والانتفاء عن ضده .

٣ - قصص التثبيت للرسول حيث عوفى هو وامته عن كثير مما امتحن الله به من الامم من قبل «وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك...» (١) .

٤ - قصص لتهديب وتاديب امته كما اشار تعالى في قوله «آيات للسائلين» (٢) «وعبرة لاولى الالباب» (٣) «وموعظة للمتقين» (٤) ليكون للمحسن سببا للاجتهاد في العمل (٥)

واذا كان الفكر الاسلامى قد قاوم الاسرائيليات في تفسير قصص القرآن مما كان يلجأ اليه بعض القصاص من امثال كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه فانه لم يشكرها بوصفها فكرا غريبا من ديانة اخرى فحسب بل كان ذلك الانكار يتطوى على :

١ - التزيد في القصص لمجرد السرد وهذا ما عبر عنه بالحشو .

٢ - ما يترتب على السرد والتزيد من ضياع المفزى والمعنى او بالاحرى العبرة والموعظة (٦) .

١ - سورة هود آية ١٢٠ .

٢ - يوسف : ٧ .

٣ - يوسف : ١١١ .

٤ - البقرة : ٦٢ .

٥ - نقلا عن فرانز روزنثال وترجمة الدكتور صالح الملى : علم التاريخ عند

المسلمين ص ٤٠٧ .

٦ - عبر ابو بكر الشبلى الصوفى المشهور عن ذلك بقوله : اشتغل العامة

بذكر القصص واشتغل الخاصة بالاعتبار من القصص .

وقد انعكس هذا الهدف الاساسى الذى حدده القرآن - اعنى العبرة والموعظة - على مفهوم التاريخ لدى مؤرخى الاسلام ، فما من مؤرخ قدم لكتابه بتحديد هدف التاريخ الا بالتركيز على ان فى التاريخ عبرة . يقول المسعودى (ت : ٣٤٦ هـ) : انه علم يستمتع به العالم والجاهل ... ومكارم الاخلاق ومعاليها منه تقتبس وآداب سياسة الملوك وغيرها منه تلتبس ... » ، ويقول ابن خلدون (ت : ٨٠٨ هـ) : ان فن التاريخ فن عزيز المذهب شريف الغاية اذ هو يوقفنا على احوال الماضين من الامم فى اخلاقهم والانبياء فى سيرهم والملوك فى دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى احوال الدين والدنيا ، ويقول المقرئى (ت : ٨٤٥ هـ) فى كتابه «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» ومنفعته ان يشرف المرء فى وقت قصير على ما كان ... من الحوادث والتغيرات فى الازمنة المتطاولة والاعوام الكثيرة فتتهذب بتدبير ذلك نفسه وترتاض اخلاقه فيخب الخير ويفعله ويكره الشر ويجتنبه .

ولعل ابن الاثير (ت : ٦٢٠ هـ) قد فصل القول فى مفهوم العبرة او المفزى من دراسة التاريخ فجعلها منافع دنيوية واخروية ، اما الدنيوية فان الملوك ومن اليهم الامر والنهى اذا وقفوا على ما فيها من سيرة اهل الجور والعدوان وراوها مدونة فى الكتب يتناقلها الناس فيرونها خلف عن سلف نظروا الى ما اعقبت من سوء الذكر وقبح الاحدثة وخراب البلاد وهلاك المباد وذهاب الاموال وفساد الاحوال ، استقبحوها واعرضوا عنها وطرحوها ، واذا راوا سيرة السولة والعارفين وحسنها وما يتبعها من الذكر الجميل بعد ذهابهم ، وان بلادهم وممالكهم عمرت واموالهم درت ، استحسنا ذلك ورغبوا فيه وثابروا عليه وتركوا ما ينافيه ، هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التى دفعوا بها مضرات الاعداء وخلصوا بها من المهالك ... ومنها ما يحصل للانسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير اليها عواقبها ، وانه لا يحدث له امر الا وقد تقدم هو او نظيره فيزداد عقلا ويصبح لان يقتدى به اهلا .

وأما الآخروية فإن الماعقل اللبيب اذا تفكر فيها ورأى تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها على أعيان قاطنيها وأنها سلبت نفوسهم وذخائرهم وأعدمت أصاغرهم وأكابرهم فلم تبق على جليل ولا حقير، ولم يسلم من نكدها غنى ولا فقير زهد فيها وأعرض عنها، وأقبل على التزود للآخرة منها ورغب في دار تنزهت عن هذه الخصائص وسلم أهلها من النقائص ، ولعل قائل يقول : ما نرى ناظرا فيها زهد في الدنيا وأقبل على الآخرة ورغب في درجاتها العليا، فيا ليت شعري كم رأى هذا القائل قارنا للقرآن العزيز الذى هو سيد المواعظ وأفصح الكلام يطلب به اليسير من هذا الحطام، ذلك أن القلوب مولعة بحب العاجل ، ومنها التخلق بالصبر والتأسي وهما من محاسن الاخلاق فان العاقل اذا رأى أن شر الدنيا لم يسلم منه نبى مكرم ولا ملك معظم بل ولا واحد من البشر علم أنه يصيبه ما أصابهم وينوبه ما نابهم .

وهكذا تحدد مفهوم التاريخ لدى مؤرخى الاسلام فى نقطتين :

✳ ان أحداث اتاريخ بصرف النظر عن الارتباط بينها انما تكشف عن معنى او مغزى ، انها للعة والاعتبار .

✳ فى فكر دينى ، فلا بد أن يكون للتاريخ هدف آخر خارج نطاق هذا العالم ، هدف آخرى، ولكن هذه النظرة الاسكاتولوجية لا تجعل أحداث هذا العالم ضئيلة القيمة الى حد أن تفقد مغزاها ، ولكنها على العكس تدعم الجانب الاخلاقى الذى يمكن أن يستنبط من وقائع التاريخ .

ولما كان من المتعذر أن يستخلص الهدف الاخلاقى من سير معظم الملوك والحكام كان لا بد أن يتسع مفهوم التاريخ ليشمل أصحاب السيرة الحسنة من الانبياء والحكماء والعلماء ، ومن ثم كانت كتب الطبقات - كما سبقت الاشارة - ومن ثم كان هؤلاء أيضا محور التاريخ وليس فحسب اشخاص الحكام والقواد ، او اخبار السياسة والحرب .

ولم ينفرد الاسلام بالتركيز على المضامين الاخلاقية في التاريخ ،
اذ حيث الايمان بالعناية الالهية يكون الايمان بان مسار التاريخ
واحداثه ليست عبثا وانما لابد ان تنطوى على الحكمة ، يقول مارتن
لوتر عن التاريخ : انه يرينا انفسنا على حقيقتها وكانما ننظر في مرآة
تنعكس عليها خلجاتنا ، وانه لا بد من الاستفادة منه في سلوكنا واتخاذ
معيارا نحكم به على اعمال الافراد على اختلافهم حتى يكون حكمنا
عليهم اقرب الى العدالة ، ويقول ايضا : ان دراسة التاريخ ترينا
كيف تحسن خاتمة التمسكين بالفضيلة والتقوى وكيف يسوء
مصر من يسلمون انفسهم للشيطان ! اما ان رايه هذا كان انعكاسا
لايمانه الديني فيظهر في قوله : ان المادة التاريخية قادرة على ان
تهدينا الى آيات الله البينات وتبصرنا بكل ما يبهنا من اعمال
هذا الكون الفسيح (١) .

وفي العصر الحديث ذهب لورد آكتون في رسالة الى كريتون
الى نفس المعنى بقوله : ان القانون الخالق هو سر سلطة التاريخ
وهيبته وفائدته وان التاريخ يجب ان يكون حكما بين المتخاصمين
ودليلا للحائرين (٢) .

على ان معانى الحكمة والموعظة وان عبرت عن امكان استخلاص
مفزى اخلاقي من وقائع التاريخ فهي لا تتعلق بموقف المؤرخين ازاء
شخصيات التاريخ ، هل من حقهم ان يتخذوا موقف القضاة يحاكمونهم
بموجب قوانين الاخلاق ؟ رفض كثير من المؤرخين ذلك بدعوى
الحياة من جهة واستقلال التاريخ عن الاخلاق من جهة اخرى ،
وذهب هيجل بصراحة الى ان معنى الدولة خارج عن نطاق التقييم
الاخلاقي المادي للافراد ، وهذا ينطوى على اعتبار شخصيات
التاريخ السياسية والعسكرية فوق مستوى القيم الاخلاقية ، ثم اراح
فيتشه اخلاق من اسماهم بالتوسطين والمبيد عن الانسان الاعلى .

١ - دكتورة حكمت ابو زيد : التاريخ تعليمه وتعلمه حتى نهاية القرن ١٩ ص ١٧
مكتبة الانجلو ١٩٦١ .

2 - E. Carr : What is history ? p. 77.

ومن الملاحظ أن التاريخ الذى يعنيه هؤلاء المؤرخون والفلاسفة هو التاريخ السياسى والعسكرى ، وأن مفهوم شخصيات التاريخ مقصورة على هؤلاء ، فانها على حد تعبير فولتير تصبح مجرد حوادث لا تستحق عناء الدرس ، انى بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة واربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسى أكثر حكمة من قبلها ... وای حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية يحكم شعبا بربريا لا هم له الا ان يغزو ويدمر ؟

ان هذا المعنى - اعنى ان وقائع التاريخ السياسى والعسكرى غير ذات معنى - هى السبب الجوهرى فى التحسول الى دراسة الحضارات كما سبقت الإشارة ، ولكن هناك تساؤلا ما زال قائما : ليست المعارك الحربية واحداث النصر والهزيمة هى أهم وقائع التاريخ وأكثرها فاعلية وتأثيرا فى مسارده ومن ثم أجدرها بالدراسة التاريخية ؟ فان صح ذلك الا يقتضى ذلك من المؤرخ حيادا اخلاقيا فلا يخضع الشخصيات التاريخية للقيم الاخلاقية العادية ؟

الجواب الصريح ان المعارك الحربية هى أكثر احداث التاريخ ضجيجا ولكنها ليست أكثرها فاعلية وتأثيرا فى مسار التاريخ للأسباب الآتية :

١ - من الخطأ النظر الى القوة العسكرية على انها المظهر الوحيد للقوة بل هنأى أنواع أخرى من القوى كما بينها راسل مثل القوة الاقتصادية وقوة الدعاية وقوة العقيدة .

٢ - ليست القوة العسكرية أبرز هذه القوى ولا أكثرها فاعلية ، وانما يمكن القول ان أكثر القوى فاعلية فى العصرين القديم والوسيط هى القوة الكهنوتية ثم القوة الدينية - او قوة الاعتقاد - على التوالى ، عجز اخناتون عن فرض عقيدته الدينية ، مظهر للقوة الاولى - قوة الكهنة المعارضين ، وانتشار الاسلام بعد قضاائه على أكبر

امبراطوريتين في سنوات معدودات مظهر لقوة العقيدة . «كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله» ، اما في العصر الحديث فان قوتى الاقتصاد والايديولوجية هما اكثر القوى فاعلية .

٣ - النتائج المترتبة على القوة العسكرية التى سماها راسل (القوة السافرة) مؤقتة طارئة، بحيث اذا لم تلجأ هذه الى أن تصبح قوة تقليدية مستندة الى قوة أخرى فان آثار القوة العسكرية سرعان ما تزول ، بينما على العكس القوة الدينية - على سبيل المثال - من اكثر القوى مقدرة على تحمل الهزيمة ومن ثم الفاعلية قدم الشهداء يفعل عادة ما لا تفعله سيوف المنتصرين وللك عدة امثلة من التاريخ :

* انتشار الديانة المسيحية - عقيدة الشعب السورىانى المغلوب - فى قلب الدولة الرومانية حتى أصبحت «مياه بردى تصب فى نهر التيبر» على حد تعبير توينبى .

* لم تقض غارات البرابرة على الدولة الرومانية بل بالعكس بفضل الديانة المسيحية دان الفزاة بدين المغلوبين .

* لم تقض غارات التتار على الاسلام وان قضت على الخلافة العباسية بل على العكس دانت بعض قبائل التتار بدين الاسلام .

٤ - لا تحقق القوة العسكرية فى كثير من الاحيان اغراضها بالنسبة للمنتصرين بل ان النتائج التى تترتب على الحروب لا تخطر احيانا على بال المنتصرين ، والحربان العالميتان الاولى والثانية أبرز مثال على ذلك ، أدت الحرب العالمية الاولى الى تفجير الثورة الشيوعية فى روسيا ، اما الحرب العالمية الثانية وهى صراع بين قوى استعمارية تقليدية مستقرة وبين قوى أخرى تريد مزاحمتها فى المستعمرات ، أدت هذه الحرب الى تحرر المستعمرات والى شيوعية الصين على غير رغبة الدول الغربية المنتصرة ، ومن ناحية أخرى لم

ينقض ربع قرن على هزيمة المانيا واليابان حتى أصبحا من اكبر القوى الاقتصادية في العالم اى انهم حققوا بالرغم من هزيمتهم ما لم يحققه المنتصرون بانتصاراتهم .

هـ - تحقق القوة العسكرية في بعض الاحيان عكس اغراضها اى ان الهزيمة تكون اشد فاعلية من الانتصار ، وبرز مثالين على ذلك مؤامرة رجال الدين اليهودى على السيد المسيح واضطهاد الرومان للمسيحيين كانا من اكثر العوامل فاعلية في انتشار المسيحية ، والمثال الآخر من الاسلام : ادرك المنتصرون في كربلاء العواقب الوخيمة المترتبة على انتصارهم بل ادركها الخليفة يزيد نفسه وبالفعل كانت هذه الهزيمة بالنسبة لانصار الحسين من اكثر العوامل التى ادت الى انتشار التشيع «دم الحسين قد روى شجرة التشيع (١)» .

وهكذا يتضح ان صليل السيوف وقصف المدافع كالطبل الاجوف اعلى القوى الفعالة في التاريخ صوتا ولكنها اقلها فاعلية واثرا وانه اذا عارضتها اية قوة اخرى كالعقيدة او الايدولوجية او قوة الاقتصاد فسرعان ما تخسر امامها (٢) . يقول برتراند راسل : استهان الكثيرون بكل صور القوة ما عدا العسكرية وهذا اتجاه قصير النظر ، ولو طلب الى اختيار اربعة رجال كانوا يتمتعون بقوة اكثر من كل من عداهم لذكرت بوذا والمسيح وفيثاغورس وجاليليو ، ليس من بينهم من اصاب نجاحا كبيرا في حياته وليس من بينهم من كان يستطيع التأثير في الحياة البشرية كما فعل لو ان القوة المادية كانت هدفه الاول وليس من بينهم من سعى في سبيل ذلك النوع من القوة الذى يستعبد به الآخريين (٣) .

١ - ليس ذلك على مستوى الافراد فحسب بل الدول كذلك اذ انه قد تستثير الهزيمة الطاقات الخلاقة في المجتمع كهزيمة روسيا امام المانيا في الحرب العالمية الاولى واثار ذلك في اندلاع ثورة اكتوبر سنة ١٩١٧ .

٢ - انتصار العسكرية الامريكية - اكبر القوى العسكرية في العالم الحاضر - امام مقاومة الفيتناميين وردود الفعل على المجتمع الأمريكى نفسه شاهد على ذلك . وكذلك عجز الانتصار الاسرائيلى عام ٦٧ عن تحقيق اهدافه بسبب مجابهته لقوة الارث الحضارى للعالم العربى .

3 — B. Russell: Power - a new social analysis p. 284.

وليس الهدف من ذلك ادانة الحروب فحسب بل تخليص المؤرخين من وهم يمكن ان نسميه «وهم القوة السافرة» فان تحرروا منه فليس ذلك كفيلا بالكف عن التاريخ الحربى بوصفه ابرز جوانب التاريخ بل لا يجدون فى انفسهم ذلك الحرج الذى يجدونه فى اخضاع قواد المعارك الحربية للتقييم الانسانى العادى ، لان المبالغة فى تقدير دورهم قد لزم عنه وضعهم فى مرتبة تسمو على سائر البشر ومن ثم لا يخضعون لقوانينه، فان تبين دور الحروب على حقيقته لم يجد المؤرخون فى انفسهم حرجا فى اخضاعهم لما يخضع له سائر البشر من حساب على الاعمال او بالاحرى ان يقول التاريخ كلمته فيهم وفقا لمعايير الاخلاق التى تقاس بها اعمال سائر البشر .

ولقد لزم عن وهم القوة السافرة وهم آخر ، اذ لما كان وهم القوة السافرة يعنى ان الحروب هى اكثر وقائع التاريخ تحديدا لمساره فقد لزم عن ذلك تقييم خاطئ وفقا لمعيار النصر والهزيمة ، ولقد مكن الحكم - باعتبار ان بقاءهم فى الساطة مظهر للنصر ، لهذا الوهم ، وفى ظل الفكر الدينى فى العصر الوسيط - اسلامى ومسيحى - ارتبط بفكرة خطيرة اعنى - ارادة الله - فاصبح المنتصر من نصره الله والمهزوم من خذله الله ، وقد مكن الامويون لهذا الراى وفقا لمبدأ الجبر للنيل من اعدائهم (١) .

١ - حين اتى بعلى زين العابدين بن الحسين الى عبيد الله بن زياد بعد كارثة كربلاء سألته عن اسمه فقال له : ما اسمك قال : انا على بن الحسين قال او لم يقتل الله على بن الحسين فسكت لم قال قد كان لى اخ يقال له ايضا على فقتله الناس فرد ابن زياد : ان الله قد قتله ... الطبرى ص ٢٥٠ ، وحين قتل عبد الملك بن مروان عمر بن سعيد خرج الى الناس فقيه موافق له ليقول : ان امير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والامر النافذ ... ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ، ص ٤١ . وفى الغرب المسيحى حين قتل دوق برجاندى دوق اوليئانز عام ١٤٠٨ كتب قسيس موافق للاول : لا حاجة الى المحافظة على الوعود والاحلاف بين النبلاء اذا كانت هذه المحافظة تنطوى على ضرر للحاكم بل ان المحافظة على هذه الوعود فى مثل هذه الحالات انها تعد عملا ضد القانون الربانى والطبيعى . Meinecke : Machiavellism .

وحين استبدل هيجل الميتافيزيقيا بالدين في تفسيره التاريخ استبدل ارادة الروح بارادة الله ، فاذا كان التاريخ مسرحا للنشاط البشرى فليس هذا الا وسائل لتحقيق غاية اسمى هى هدف الروح في التاريخ ، واذا كان انتصار قيصر قد حقق وحدة الامبراطورية فقد حقق ارادة الروح في تلك الفترة من الزمان، اما الذين يهزمون فهم بدورهم تكون ارواحهم غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في تلك الحقبة من الزمان .

ولكن اذا كان النصر تعبيرا عن ارادة الروح فان نظرية هيجل لا تفسر الحالات التاريخية التى تكون فيها الهزيمة اشد فاعلية في مسار التاريخ من الانتصار ، هل تتجسد ارادة الروح في اعمال المنتصر ام المهزوم ؟

وفي عالمنا المعاصر تعددت الانقلابات العسكرية واصبحت هذه وفقا لمعيار النصر والهزيمة ان نجحت سميت ثورة وان اخفقت اعتبرت مؤامرة !!

ان تقييم الحركات التاريخية يجب ان يكون وفقا لمعايير لا يصح ان يكون من بينها النصر والهزيمة حتى لا تضطرب المقاييس وتلتبس، وانما تقاس حركات التاريخ واعمال شخصياته بمدى ما حققته من اسهام حضارى اذ لا يمكن ان يكون نشر الدمار وسفك الدماء والفساد في الارض عملا يرفع صاحبه باسم النصر ، ان الانجازات الروحية والفكرية والمادية هى وحدها التى ينبغى ان تكون معيارا لا لتقييم الافعال فحسب بل انها هى وحدها التى تلعب الدور البارز في مسار التاريخ .

ان دخول الفرد في التاريخ يعنى خلود الذكر ، وهو ما يسمى اليه كل انسان لا سيما شخصيات التاريخ ، فان لم يقتزن دخول الفرد في التاريخ بحكم التاريخ فيمن يدخلونه كان ذلك مبررا ليتدافع الناس بكافة الطرق غير المشروعة والمعارضة للاخلاق كي يدخلوا

التاريخ طلبا لخلود الذكر ، اما ان اصبح التاريخ محكمة العالم الخالدة التى تزن اعمال شخصياته فتدين من دخله بالمفامرات والظلم والفساد طلبا للنصر وخلود الذكر كان ذلك قيـدا على الشهوات الانسانية من الانطلاق وتدعيما في نفوس البشر لقيم الاخلاق .

لقد كان نيتشه صائبا في تنبؤه لانه ادرك الصلة بين هدمه لما اسماه اخلاق العبيد وبين ما يلزم عن ذلك من حلول كارثة عظـمى بالبشرية، ومن ثم فان طلب اخضاع شخصيات التاريخ لقيم الاخلاق - حتى وان كانت في عـرف نيتشه اخلاق عبيد - انما هى دعوة حارة للحيلولة دون وقوع كارثة سواء على الصعيد الخارجى - اعنى الحروب - او على الصعيد الداخلى اعنى الطفيان والظلم والجبروت(*) .

خلاصة القول ان القوة العسكرية ليست هى اشد القوى فاعلية حتى يدور حولها التاريخ فضلا عن انها لا تجعل للتاريخ معنى او مغزى ، على العكس انها تصبح بذلك تاريخا لشر ما فى الانسان من قوى واغفالا لقواه الروحية والخلقية وانجازاته الحضارية والفكرية ، بل ان القوة العسكرية كى تحقق اهدافها لا بد ان تكون محصلة للقوى الاخرى : قوى العقيدة او الايديولوجية او الاقتصاد او الدعاية فان لم تكن كذلك اخفقت تماما فى تحقيق اهدافها بل اذا تعارضت مع قوة من سائر القوى فانها سرعان ما يزول اثرها وتفقد فاعليتها ، اما الانبهار بضجيجها انهارا يؤدى الى اغفال سائر القوى الكامنة المحركة لمسار التاريخ فهو وهم آخر هو وهم الانتصار كمعيار .

* لم يستنبط مؤرخو الاسلام من القرآن الا جانب العبرة والموعظة واغفلوا جانب الحكم الاخلاقى على شخصيات هذه القصص على سبيل المثال : فرعون : يسمو الناس سـوء العذاب «البقرة ٥٠» حال فى الارض وانه ابن المرفين ، يونس ٨٢ - انه طفى ، طه ٢٤ - انه من «القوم الظالمين» الشعراء ١١ - انه ملا فى الارض وجعل اهلها شيما ، القصص ٤ . ثم اذ ان هذه الصفات كلها بقوله : «ان فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» ، القصص ٨ . ومن ثم كان ينبغى على مؤرخى الاسلام استخدام قياس التمثيل ، او قياس الغائب على الشاهد لادانة اى حاكم اتصف بالصفات المذكورة .

على ان احجام المؤرخين عن تقييم اعمال شخصيات التاريخ انما يرجع الى وهم ثالث ربما فاق السابقين الا وهو وهم التجسيد ، اى ان الشخصية التاريخية تجسيد لشخصية الامة ومن ثم كان الحرج فى ادانتها لانها تنطوى على ادانة لمجموع الامة ، والواقع ان وهم التجسيد لازم عن آفة من آفات الفكر الانسانى ، اذ من المعلوم ان الطفل قاصر عن التفكير المجرد وانه لا يدرك الا ماهو ملموس ومحسوس وانه فى مراحل نموه يتدرج من المحسوس الى المعقول ومن الملموس الى المجرد ، وان التفكير المجرد مظهر للنضج الفكرى ، وذلك ما يعوز عامة الناس اذ يماثلون طفولة فكر الانسان ، لا يتصورون القيم الا مجسدة ولا المبادئ الا مشخصة ولا الالهية الا مشبهة مجسمة ، التجريد فى تصورهم عدم والتنزيه فى رأيهم تعطيل ، ثم هم بعد ذلك قاصرون عن ادراك القيم او المبادئ غافلون عنها واقفون عند التجسيد او التشخيص ، فى ضوء ذلك كانت عقائد تأليه افراد من البشر ، اذ تحول التقديس تدريجيا الى مقام يقترب من التأليه ، ومن الغريب ان ذلك لم يكن فى التعليم الدينى او الفيبى فحسب بل فى التفكير العلمى او المادى كذلك ، فكما لاحظ راسل بحق يحتل كارل ماركس فى الماركسية مكانة السيد المسيح فى المسيحية - دون صلب او فداء - ويحتل كتاب رأس المال قداة الكتاب المقدس ، والمجتمع اللاتبقى هو الفردوس الاخرى غير انه على الارض (١)...

ولما كان التاريخ يعنى بدراسة الامم والحضارات وكانت هذه شخصيات مغنوية فان المؤرخين نتيجة لآفة العقل فى طلب الملموس المحسوس جسدوا الامم والحضارات فى شخصيات ، وربما مكن بعض الملوك والحكام لهذا الوهم فى تصورهم ، فعبارة لويس الرابع عشر «انا الدولة» انما تعنى تجسيد الدولة الفرنسية فى شخصه ، ومن الغريب ان التجسيد لم يكن الا فى شخص الساسة والقواد دون سائر رجال

1 — B. Russell : History of western philosophy p. 383.

الفكر حتى وأن حاول بعض مؤرخى عصر التنوير أن يجسدوا العصر في شخص فولتير ، ولكن تجسيد الامم والحضارات ظل دائما في اشخاص الحكام ، ليس فحسب لدى بعض المؤرخين وانما حتى لدى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين ، فهيجل حين شاهد نابليون قرب بينا فقد رأى روح العالم على ظهر حصان ، ونابليون تجسيد للانسان الاعلى في الفترة الزمانية من ١٧٨٩ - ١٨١٥ في رأى نيتشه .

والسؤال الآن هل يمكن أن تتجسد الامة في فرد تجسيدا يمثل فيه فكر الامة في شتى مظاهره تمثيلا كاملا ؟ وهل يمكن لفرد ايا كان أن يمثل شخصية امة او حضارة في علمها وفنها وفلسفتها ودينها وادبها وحرفها وصناعاتها وشتى مظاهر العلم والعمل فيها ؟ ليست هذه المظاهر الفكرية والانجازات الحضارية من التنوع والتعدد بحيث يتعذر أن فردا واحدا يمثلها جميعا الا على نحو يتم فيه استبعاد كل مظاهر النشاط البشرى للامة ما عدا مظهرها واحدا هو المظهر السياسى عادة ؟ اليس في الادعاء بإمكان التاريخ للقرن التاسع عشر والربع الاول من القرن العشرين بالكتابة عن ثلاثة : نابليون وبسمارك ولينين ، اليس في ذلك اهدار الخصوبة الحضارية الاوربية ممثلة في فلاسفتها وعلمائها وفنانيها وسائر مفكرها ؟ شخصية الامة اذن من التعميد والتنوع بحيث لا يمكن أن تتم بلورتها او تجسيدها في فرد الا على نحو فيه قدر كبير من الاختزال والتبسيط بل فيه اهدار لاهم ملامح الحضارة ومعالمها .

فان تحرر المؤرخون من وهم التجسيد تحرروا من ذلك الحرج في تقييم شخصيات التاريخ لما قد ينطوى عليه هذا التقييم من ادانة لبعض الشخصيات ادانة تمس الامة جميعا بوصفه ممثلا لها ، ولا تتحمل الامة وزر أعمال حاكمها الا بالقدر الذى شاركت فيه في هذه الاعمال ، فلا شك أن قطاعا هاما من مفكرى الالمان وفلاسفتهم قد اسهموا في تشكيل الفكر النازى وتكوين العسكرية الالمانية بطابعها التدميرى ولا يتحمل هتلر وزر ذلك كله وحده ولكن لا شك ايضا أن

كثيرا من الكوارث التي حاقت بالانسانية - كحرق روما - لم تكن الا نتيجة رعونة بعض الافراد وعونة قد تصل الي حد السادية او انفصام الشخصية او اى مظهر من مظاهر الجنون .

خلاصة القول ان الامة لا تتجسد في فرد ولا تتمثل حضارة كاملة في شخص فان كان ولا بد من التجسيد او التشخيص فان الحضارة تتجسد في علمائها ومفكرها وفلاسفتها ومؤرخيها وفنانيها وادبائها بل واصحاب الحرف فيها لا تقل طائفة من هؤلاء عن ساستها وقوادها استحقاقا للتمثيل او التلوين ، فان كان ذلك كذلك فان خطأ الفرد لا يعنى بحال ما خطأ الامة كما ان اداة الفرد لا تنطوى على اداة للامة ، اذ يدان الافراد ولا تدان الامة والحضارات (*) .

الوهم الرابع والاخير هو وهم المكيافيلية او بالاحرى وهم « الغاية تبرر الوسيلة » ، وهو وهم لازم عن تبعية التاريخ للسياسة ، انه ان كان هذا المبدأ الاخلاقي دستور البعض الحكام في تصرفاتهم حيث الغاية هي الحكم والاستمرار فيه ، وتستحل من اجل ذلك كل الطرق وتعد كل الوسائل مشروعة فان لا يصح ان تكون الانتهازية مبدأ المؤرخ في التاريخ اذ ليس له من مبرر الا ان فضل التزلف والتقرب الى الحكام على حساب الحقيقة التاريخية ، وذلك تاريخ لا يدوم لانه لا بد ان يتقلب مع تقلبات السياسة .

* - دار حديث مع زميل حول الصراع الحالي بين مصر واسرائيل ، وقد ابدى حيرته مما اعتبره بنى القرآن لوقف بنى اسرائيل في ايام موسى ، ولا شك ان هذا التصور مرجعه الى وهم التجسيد : جسد مصر باكملها في شخص فرعون وجسد بنى اسرائيل في شخص موسى ، والتجسيد خاطيء لان القرآن في اكثر من موضع قد اذان بنى اسرائيل ، كما انه منور مصر وشعبها بصورة فحبة الظلم والظنيان والظلم في الارض ، ويدينه ان المثلومين لا يتجسدون في شخص ظالم ولا المستضعفين في صورة طائفة ، كذلك لا يمثل موسى بنى اسرائيل الذين عبدوا العجل او الذين قالوا : ان الله فقير ونحن اغنياء . وغير ذلك مما عاتبهم الله بل عاقبهم عليه ، حديث القرآن عن موسى وفرعون لا يعنى اذن انه حديث عن بنى اسرائيل وشعب مصر .

تحرير المؤرخين من وهم الميكافلية دعوة خالصة لهم من أجل أن يستقل التاريخ والتاريخ عن السياسة وأن يستقل فكر المؤرخ وحكمه عن ارادة الحاكم وعمله ، والا تدهور التاريخ عن مكانته كعلم واصبح حاشية للسياسة تلحقه هذه بالبروبجندا او الدعاية فيفقد هيئته وتزول الثقة بأحكامه ويضيع وجه الحقيقة فيه .

وتحرير المؤرخين من وهم الميكافلية يتضمن رفض منطق الفصل بين اخلاق الدولة وبين اخلاق الفرد ، ويقوم هذا الرفض على اعتبارين :

الاول : مسؤولية هذا التمييز عن كل ما حاقت بالانسانية من كوارث ، ولقد كان ميكافلى محقا في تنبؤه انه سيرهق بكتابه الامير الانسانية زمنا وانه لن يستفداغراضه ، يقول شفيتسر : ان انهيار الحضارة قد حدث بسبب تركنا الاخلاق للمجتمع ، ولقد اخطأت الاجيال السابقة بتمجيد المجتمع على اعتبار ان له اخلاقه ... انه يجب الان نسمح بعد بان ينظر الى الدرائع (الوسيلة ذريعة تبررها الغاية) والانتهازية الوضيعة على انها مبادئ اخلاقية ، اننا نأبى ان نظل في المستوى الوضع الذي يسمح بالنظر الى المثل العليا الخاوية المعنى الا من القوة والسيطرة والوجدان والتعصب الاعمى(١) .

واذا كان من العسير ان تتخلص السياسة من الميكافلية فليس من الزام على المؤرخ ان يتبعها ، على العكس ان واجبه كمؤرخ يقتضى ان يرفضها لسببين :

١ - ان يكون للتاريخ كعلم استقلاله التام من السياسة لاسيما السياسة الواقعية العملية .

١ - البرت شفيتسر وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي : فلسفة الحضارة من ٤٠٠ ، ٤٠١ نشر وزارة الثقافة بمصر .

ب - أن يستخدم المصطلحات الاخلاقية وفقا لدلولاتها ومفاهيمها فلا تصبح الالفاظ الاخلاقية اسماء على غير مسميات ، بل أحيانا على عكس مفاهيمها : لا يصبح الظلم وسيلة الأمن ، ولا الطفيلان ذريعة المجد الشخصى ، ولا تصبح الحرية «حصان طروادة» مدخلا لارتكاب الجرائم واخيرا لا تستتر المطامع الدنيوية خلف «دم عثمان» .

الاعتبار الثانى : ان منطق الفصل بين اخلاق الدولة وبين اخلاق الفرد قول نظرى يخالفه الواقع ، اذ حيث ان الدولة هى الجانب الاقوى بالنسبة للفرد فان النتيجة الحتمية كما لاحظ شفيتسر ان تستغرق اخلاق الفرد فى اخلاق الدولة (١) وان يضحي بالاخلاق الشخصية على مذبح ارادة الدولة ، اذ ان الدولة لن تمارس سياستها الا من خلال مواطنيها فان قامت سياستها على مبدا الكيفالية فقد وجب على هؤلاء المواطنين ان ينفذوا ارادتها وان يكونوا مخلب قط فى ممارسة سياستها عن علم او غير علم (**) ، واخلاق بعض المذاهب الالمانية لم تعترف بهذا التمييز المزعوم وانما دعت الى الوحدة الاخلاقية المطلقة بين اخلاق الفرد واخلاق المجتمع بالتضحية باخلاق الفرد بطبيعة الحال .

ومن ثم فقد عبر شفيتسر باخلاص فى دعوته : علينا ان نخدم الدولة دون ان نسلم انفسنا لها او نجعل لها الوصاية فى شئون الاخلاق ، انه يسمي ان يقاوم الفرد لا ليحول دون استهلاكه او فنائه تماما فى اخلاق الجماعة فحسب بل ان نرد اخلاق الجماعة الى الفرد وان تخضع الدولة لما اصطلحت عليه الانسانية من قيم اخلاقية .

١ - المرجع السابق ص ٢٥٩ .

* - من امثلة استفراق الدولة بلا اخلاقيتها اخلاق مواطنيها : الطيار الذى كلف بالقاء القنبلة اللدوية على هروشيما وقد عانى بعدها من تأنيب الضمير الى درجة أدت به الى «السيكوباتية» : حالة من اللامبالاة وانهايار جميع القيم فى تصوره ، ثم الضباط الامريكيون الذين كلفوا بمحو قرى فيتنامية من الوجود وقتل جميع نساءها واطفالها وقد انتهى بهم الامر اما الى السادية او الى الشيذوفرانيا «انفصام الشخصية» ، وقد أحدث ذلك كله ردود فسل عنيفة فى المجتمع الامريكى بخاصة والمجتمعات الغربية بعامه تمثلت فى مذاهب الرفض وجماعات الهبية .

هذه دعوة خالصة الى ان تسود قيم الاخلاق حكم التاريخ حيث لم يعد بعد انتشار الافكار الديمقراطية وجود لـ «قصر وزوجته فوق مستوى الشبهات»، وحيث تبينت الانسانية بعد حربين عالميتين النتائج الخطيرة والكوارث الفادحة ان في الداخل او في الخارج اللازمة عن استثناء الدولة بأخلاق - او بالاحرى بلا اخلاق - غير التصورات الخلقية المتعارف عليها بين الناس .

وان كانت هذه دعوة خالصة الى المؤرخين ان يتحرروا من الاوهام اللازمة عن استبعاد الاخلاق عن مجال التاريخ بعد ان تبين اخفاق مبدأ الفصل بين اخلاق الدولة واخلاق الفرد ، وان لا يجدوا في انفسهم حرجا في ان يخضعوا شخصيات التاريخ لما يخضع له سائر البشر من قوانين اخلاقية ، فان عليهم اذ يرتدون زى القضاة في محكمة العالم الزمانية ان يلتزموا كما يلتزم القضاة ببعض القواعد :

✽ الموضوعية في الحكم : فلا ينحاز المؤرخ ولا يتعصب ولا يمالئ ولا يتحامل لسبب ديني او قومي او ايديولوجي او حزبي وانما عليه ان يستبعد في احكامه الاهواء والميول .

✽ موضوعية الزمان والمكان : اذ ليس من حقنا ان نضفي تصوراتنا وعاداتنا الاجتماعية النسبية على الماضي ، اذ من حق الماضين علينا ان ننقل افكارهم وتصوراتهم كما فهموها هم لا كما نفهمها نحن ، بل من حقهم ان نتفهم دوافع افعالهم ، اما تسخير الماضي من اجل اوضاع سياسية قائمة فذلك عبث بالتاريخ وتلاعب به وفقا لتقلبات السياسة ، حتى اذا تغيرت الاوضاع - والدوام لله وحده - اعيدت كتابة التاريخ من جديد ، هذا موقف السفطة : القول بنسبية الحقيقة ولا بد ان يلزم عنه ما يلزم عن السفطة من شك في الرواية وانعدام الثقة في الكتابة التاريخية .

اما تطبيق الاحكام الاخلاقية على شخصيات التاريخ فلا يقصد به ان يصبح التاريخ «عصريا» او قياس الماضي وفقا للمعادات الاجتماعية المتغيرة النسبية ، وانما وفقا للاخلاق التي اصطلحت الانسانية على اعتبارها مطلقة يخضع لها الانسان في كل زمان ومكان .

معيار حكم المؤرخ ما هو ادوم اثرا وارفع ذكرنا اذ لا تستوى
اشاعة الدمار ونشر الفساد وسفك الدماء مع التسامى بالحياة الروحية
والفكرية او التقدم الحضارى ، ولا يستوى الظلم والظفیان والتسلط
مع العدل والتسامح ورعاية حقوق المواطنين « فاما الزبد فيذهب جفاء
واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض » ، وليس في ذلك تبعية التاريخ
للاخلاق او الدين ، وانما ذلك من صميم التاريخ : التقييم وفقا لما هو
اعمق اثرا واسمى فكرا وابقى ذكرنا وليس ذلك على التحقيق للاسماء
الرنانة او الافعال المدوية دوى الطبل الاجوف الخالية من اى ابداع، وانما
لكل من اسهم لوطنه وللانسانية بفكر او بعمل يثرى الروح او الفكر
او يقدم الرفاهية للناس .

حينئذ وحينئذ فقط يستقيم في الاذهان تصورنا لمفهوم العبارة
التي نردها كثيرا : حكم التاريخ .

الجزء الثاني

فلسفة التاريخ

التاريخ تعلم الفلسفة بطريق الامثلة

فيثرون

يرجع اول استعمال لفظ «فلسفة التاريخ» الى فولتير ، وان كان ذلك لايعنى انها قد ابتدأت به، وانما ترجع الى ابن خلدون على ما سيأتى بيانه ، وقد قصد فولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، اى دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الاساطير والمبالغات ، وهو فى ذلك يعنى كل رواية غير مقبولة لدى العقل او محتملة الشك .

تمد نقطة الانطلاق فى فلسفة التاريخ لدى فولتير من استنكاره ان تصبح دراسة التاريخ اكواما مترامية من الممارك الحربية او المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم او حكمة بادية،وهو اذ اراد تنقيح الدراسة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدى فقد قصد ايضا الى تعديل طبيعة الدراسة التاريخية من التاريخ السياسى والعسكرى الى فلسفة الحضارة . مهمة التاريخ النقدى ان يحرر الفكر الانسانى من العبودية والخرافة والغباء من اجل نشر الحرية والتنوير والعقل ، ومهمة فلسفة الحضارة ان تتسع دراسة التاريخ لما هو اهم من اخبار المعارك وسير الملوك وحوادث البلاط ، ان يتتبع سير العقل البشرى ممثلا فى شتى مظاهر النشاط الانسانى .

اما نقطة الانطلاق فى فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون ففى التمييز بين الظاهر والباطن فى التاريخ : فى ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاولى ، وفى باطنه نظير وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق فهو لذلك اصبل فى الحكمة عريق وجدير بان يعد فى علومها وخليق .

وتتضمن عبارة ابن خلدون جاسين :

* ان فلسفة التاريخ تتجاوز السرد والحشد لاخار لا رابط
سها .

* ان فلسفة التاريخ تهدف الى التعليل .

يمكن اذن ان تتحدد مقولات فلسفة التاريخ على النحو الآتى :

اولا : الكلية : تبدو حوادث التاريخ امام نظر الفيلسوف اثنتان
لا رابط بينها واكواما تتراكم بعضها اثر بعض ، انه يرفض ان يكون
التاريخ عماء - او بالاحرى فوضى من المصادفات العمياء ، كوارث
لاحق بعضها فى اثر بعض تتخللها ومضات قصيرة من السعادة ، انه
يرفض ان يكون مسار التاريخ على حد تعبير ماكس فيبر كشارع مهده
الشیطان بحطام من القيم (١) ، يطلب الفيلسوف الوحدة العضوية
بين هذه الاجزاء ، ومن ثم فان نقطة البدء فى فلسفة التاريخ تكامل
بين الاجزاء وترابط بين الوقائع ويتشكل من ذلك كله ما يسمى
بالتاريخ العالمى الذى يصبح مادة الفيلسوف .

فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين ولا تكتفى بمجتمع خاص
وانما تضم العالم كله فى اطار واحد من الماضى السحيق حتى اللحظة
التي يدون فيها الفيلسوف نظريته ، بل قد لا يقتنع بذلك انما يمتد
تفسيره الى المستقبل بذلك يشعر فيلسوف التاريخ انه قد اوجد
الوحدة بين الاشئآت والنظام فى العماء والمعنى فيما يبدو غير
مفهوم ، يتجاوز المؤرخ اذن فى فلسفة التاريخ الوقائع الجزئية الى
التاريخ العالمى universal history

ثانيا : العملية : يلجأ المؤرخ فى التاريخ العادى الى التعليل، ولكنه
يتقيد دائما فى استنباطه لاسباب بواقعة جزئية ملتزما باطر التاريخ

1 — Karl Jaspers : The origin & goal of history p. 271.

أو مقولاته من فردية وزمان ومكان، أما فيلسوف التاريخ فيختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير ، يفسر في ضوءها التاريخ العالمي ، وهذا يقتضى منه بطبيعة الحال إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدّم منها صورة عقلية .

تختلف إذن مقولات فلسفة التاريخ عن مقولات التاريخ اختلافا جوهريا فلقد استبدلت الكلية بالفردية وتجاوزت فلسفة التاريخ مقولتى الزمان والمكان إلى ما وراء الزمان والمكان ، وحلت الوحدة محل الكثرة .

يلزم عن هذا الاختلاف الجوهرى بين مقولات كل أن تختلف طبيعة الدراسة في فلسفة التاريخ عن طبيعة التاريخ ، ومن ثم أن يستنكر المؤرخون فلسفة التاريخ وأن يرفضوها بل أن يوجهوا الانتقادات إليها ، ومن الطبيعى أن توجه الانتقادات إلى مقولتى فلسفة التاريخ : التاريخ العالمى وواحدية العلة بل إلى طبيعة هذا العلم .

أما انتقادهم للتاريخ العالمى كمادة لفلسفة التاريخ فقد وصف لانجلوا فلاسفة التاريخ بأنهم يقيمون أبنية ضخمة لا تمكن المادة التاريخية من تحقيقها ومثلهم كمثل من يريد تشييد برج آيفل بأحجار قليلة (١) .

ويقول كروتشه : نحن لا نعرف إلا ما هو جزئى وما هو محدود ونرفض ما لا نستطيع أن نملكه ، ولا نملكه لأننا لا نستطيع أن نحدده ، وإذا كان أعظم القوادى ليكن نابليون لم يستطع أن يحدد مصر معركة ما في بدايتها فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العام للإنسانية : ماضيا ومستقبلا .

أنهم يريدون أن يظلموا على تاريخ العالم وسر مساره في صفحات ، وكيف يتأتى لجهد فرد واحد أن يعرف تاريخ العالم ، ما

١ - لانجلوا وسينيوبوس وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى : النقد التاريخى (الدخل إلى الدراسات التاريخية) ص ٦٥ .

اشبه فلاسفة التاريخ بفلاسفة السياسة من واضعى اليوتوبيات ،
انهم يتصورون نموذجا مثاليا صالحا لجميع الشعوب فى كل العصور ،
كذلك فلاسفة التاريخ فى تاريخهم العالمى يضعون تاريخا لكل المجتمعات
فى كل الأزمان ، ان فلسفة التاريخ مزيج من التصور والخيال ، وان
فلاسفة التاريخ يطلبون كشف النقاب عن التصميم الذى يقوم
عليه تاريخ العالم من البداية الى النهاية (١) .

اما تشارلز اومان فيصف فلاسفة التاريخ بأنهم اعداء التاريخ
اللاجئون الى التعميم ليستروا جهلهم الفاضح بتفصيلات الوقائع
التاريخية ثم هم يقيمون تركيبا فلسفيا مسبقا يلتمسونه من
خصائص العصور الماضية حسبما يتخيلونه ، انهم يستخلصون من
سلسلة من الوقائع المضطربة المتباعدة شيئا منطقيا موحدا مدعين
للتاريخ غاية سموها التقدم او التطور او العصر المشرق ولكى
يدعموا تصوراتهم يتلمسون من سجلات الماضى أدلة تلائم حججهم ،
اما ما لا يتفق مع تصوراتهم فانهم يتجاهلونه او يعلنون عدم جدواه (٢) .

واما اتقلادهم للتعليل فى فلسفة التاريخ فذو شقين :

الاول : تمييزهم بين التعليل التاريخى والتعليل فى فلسفة
التاريخ ، اما الاول فتجربى يعنى ان المؤرخ يستخلص الاسباب
بعد دراسة منهجية تفصيلية للواقعة التاريخية موضوع دراسته ،
واما الثانى فتعللى قبلى ، يقول كروتشه : ان فلسفة التاريخ تأليف
وتركيب اكثر منها تسجيل وتقرير ، انهم اذ يضعون تاريخا لكل الامم
والحضارات تحذوهم عادة فكرة مسبقة لحل مشكلة طارئة معاصرة
لزمان الفيلسوف ثم يسخر التاريخ كله ماضيه وحاضره بل ومستقبله
من اجل تأييد فرضه الذى وضعه لحل هذه المشكلة ، اراد سان

1 — B. Croce : Transl. by Douglas Ainslie : History : its theory
& practice pp. 140-153.

2 — Charles Oman : On the writing of history pp. 84-85.

أوغسطين سيطرة الكنيسة على الدولة فكانت فكرته عن مدينة الله ومدينة الأرض ثم سخر الحضارات القديمة كلها لتوائم هاتين المدينتين، وسخر هيجل التاريخ كله من أجل فكرة ميتافيزيقية سيطرت عليه هي تعبير الروح عن حريتها في مسار التاريخ ، وتحامل ماركس على الرأسمالية في بعض البلدان الأوروبية في عصره فسخر تفسيره الاقتصادي للتاريخ من أجل تأكيد فكرته .

الثاني : وحدانية العلة : فالتطليل في التاريخ يكثُر بتكثر الحوادث وتعمدها بل قد يثبت المؤرخ للحادثة الواحدة مجموعة من الأسباب أو العلل ، أما فلاسفة التاريخ فليست مادتهم وقائع ملموسة، انهم خلفوا الوقائع وراءهم ظهريا واقاموا ادعاء مسبقا اعتبروه علة مختزلين سائر العلل ، ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ ، فان هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات : ففكرة تتعلق بعصر ما قبل التاريخ يسدها (نظرا لجهله به) بفرض تعسفي ، وفكرة تتصل بالمستقبل ، ولما كان التاريخ لا يتعلق بالمستقبل فانه يسدها بتنبؤات ، فجاء تاويل سان أوغسطين الديني للتاريخ متضمنا الواقع من بداية الخلق الى يوم القيامة، كذلك فسر ماركس المجتمعات البدائية في الماضي السحيق بنفس العلة التي تنبأ فيها بالفردوس الأرضي ممثلا في المجتمع اللاتطبقى في المستقبل .

التاريخ دراسة الماضي، والماضي يتوقف عند اللحظة الاولى للحاضر، ولكن فلاسفة التاريخ قد تجاوزوا نطاقه الى المستقبل ، بل جعلوا المستقبل هدفه ومن ثم ألفوا واقعية التاريخ واستبدلوا بها جانبا شاعريا ميتافيزيقيا : الروح التي تعبر عن وعيها بذاتها - المجتمع اللاتطبقى - تماما كما هو وارد في الملاحم والاساطير من انتصار الخير على الشر أو النور على الظلام (١) .

اما الانتقاد الموجه الى طبيعة هذا العلم فيقول كروتشه : ان فلسفة التاريخ بحث عن المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود ،

1 — Croce : History: its theory & practice p 80.

ان فلاسفة التاريخ يلتمسون اللانهاية في المتناهى و «المفارق» في الواقعى اذ يلتمسون العالمية والشمول فيما هو محصور مقصور، ان طبيعة التاريخ كالباء تتركب من وقائع كالأحجار وتتصل بأسمت من الاسباب الجزئية ، فان ارتبط بالفلسفة فقد الغى ذاته وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما : الفكر للفلسفة والواقع للتاريخ تماما كما تلتقى طبيعة الدين ان اتصلت بالفلسفة .

وفى فلسفة التاريخ تناقض : انهم يدعون مبدا مفارقا يتجاوز الزمان والمكان ويخلق متجاوزا الوقائع ثم هم يدعون ان هذا المبدأ المفارق كامن فى صميم وقائع التاريخ ، تلتمس المبادئ الترنسندنتالية المفارقة فى الفكر المجرد ، ولكن فلاسفة التاريخ يلتمسونها فى الوقائع الملموسة والاحداث المحسوسة فى التاريخ ، ومن ثم فان زواج الفلسفة من التاريخ مكتوب عليه الاخفاق ولن يجب الا الشك والادارية لخلو افكاره من كل مضمون .

انا لا نعترض على الفلسفة كمنهج ولكننا نعترض عليها كميثافيزيقيا ، الفلسفة كمنهج مضمونها من وقائع التاريخ ذاته لا من موضوعات الفلسفة التقليدية ، تستعين هذه الوقائع بالفلسفة استماتتها بعلوم اخرى كالسياسة والاخلاق والدين للربط بين جزئياتها ، حتى لا تفقد الوقائع وحدتها ، اما ان تتوارى الوقائع التاريخية وتختفى لتستبدل بها افكار ميثافيزيقية مجردة كفكرة حرية الروح فى التاريخ فهذا ما يجعل التاريخ خواء من كل مضمون تاريخي وبذلك يلغى وجوده .

ان هذه الانتقادات على وجاهتها انما تعنى شيئا واحدا : هو تعذر ان تندرج فلسفة التاريخ ضمن موضوع علم التاريخ وصعوبة اعتراف المؤرخين بها ، ولكنها لن تعنى على الاطلاق ان فلسفة التاريخ

غير ذات موضوع أو أن دراسة التاريخ يمكن أن تغنى عنها ، لأن هذه مجالات لا يتعلق بها التاريخ بل هو قاصر عنها ، وقصور التاريخ راجع الى عيوب في طبيعة الدراسة فيه ، فهو من جهة يفرق الباحث في وقائع وحوادث لا حصر لها حتى يكاد على حد تعبير فولتير لا يصبح بعدها بأكثر حكمة مما كان قبلها ، ومن جهة أخرى يشد الباحث الى الماضي شدا حتى يصبح على حد تعبير ديكرت لشدة الفتنة به غريبا عن الحاضر كما ينتهى الامر بكثير الاسفار الى أن يصبح غريبا عن وطنه ، والتاريخ فضلا عن ذلك يجعل من الانسان كائنا ينوء تحت عبء الماضي بينما الحالة الابداعية لفكر الانسان ان افادت من حصيلة الماضي - فهي على حد تعبير نيتشه - لا بد أن تنفصل عنه ، اذ الحالة التاريخية متعارضة بطبيعتها مع اللحظة الابتكارية ، هذه تشد الى الماضي ، الى الوراء ، بينما الاخيرة خطوة الى المجهول ، الى الامام .

وفلسفة التاريخ تموض في التاريخ كل هذا القصور ، انها تجعل لوقائمه التراكمية المتتالية معنى ومغزى ، وهى اذ تبدأ كما لاحظ كروتشه من مشكلة قائمة في الحاضر فانها تقيم الانسان دائما فيه وتربطه به ومن ثم لا يفوتش في اعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريبا عن حاضره ، وهى اذ تخالف التاريخ في تطلعها الدائم الى المستقبل فانها لا تجعل الايسان ينوء تحت عبء الماضي ومن ثم فهو محصن ضد ما اسماه نيتشه «داء التاريخ» أى آفة العقل حين يفريه الماضي بالولاء له ، فما اسماء المؤرخون جهل فلاسفة التاريخ بالوقائع التاريخية المفصلة أو هزال مادتهم التاريخية التى يقيمون عليها نظرياتهم ليس في الواقع الا تحررا من هؤلاء الفلاسفة من أن يسقطوا ضحية «داء التاريخ» .

وفلسفة التاريخ لا تموض قصور التاريخ فحسب بل انها تموض قصور الفلسفة أيضا ، تعاني الفلسفة من قلق دائم مصدره اشتياق الفيلسوف الى الوصول الى الحقيقة فهو دائب البحث عنها ، ولكنه يخشى أن يضل السبيل اليها وهو محلق في عالم المجردات ،

وهذه لفط تجريدها تفلت دائما من الانسان فلا يستطيع الاسالك بها ، ومن ثم فان فيلسوف التاريخ يلتمس مادته من واقعية التاريخ .
يشند التاريخ الفلسفة اذن حتى لا تحلق بعيدا في غير عالمنا وترتفع
الفلسفة بالتاريخ حتى لا يفوس في وحل الماضي ودمائه ، يلتمس التاريخ
من الفلسفة الحكمة والفزى وتلتمس الفلسفة من التاريخ
الواقعية ، كلاهما يكمل في الآخر قصورا . ومن ثم كان الزواج بينهما
قائما رغم معارضة الاهل من فلاسفة ومؤرخين !!

ولم تنشأ فلسفة التاريخ لانها تعوض قصور كل من الفلسفة
والتاريخ فحسب وانما ينشأ العلم عادة لانه يلبي للانسان احتياجات
فكرية ، وكلما انتاب الانسان في حاضره جزع على مصيره في المستقبل
لجا الى الماضي يستوحيه . ان عهود النكبات في التاريخ الانساني كما
لاحظ نيقولا بر دانييف كانت دائما حافزة الى التفكير في الماضي وفي
المصير ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليقه (١) . حاول سان
اوغسطين ان يفسر التاريخ حين عاصر تداعى العالم القديم وسقوط
روما ، وبلغت الحضارة الاسلامية مرحلة تدهورها فالفهم ذلك ابن
خلدون الى ان يضع اول نظرية في فلسفة التاريخ (٢) . وحينما وطأت
اقدام نابليون الاراضى الالمانية امام نظر هيجل صدرت عبارته الشهيرة:
ان بومة مينرفا لا تحلق الا عند الفسق (٣) فكانت نظريته في التاريخ،
وجزع كل من شبنجلر وتوينبي على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب
العالمية الاولى فكان مذهباهما في فلسفة التاريخ ، في أعصب الفترات
اذن يطلعننا التاريخ على امكان ان تصدر اسمى الفلسفات ، وليس
التاريخ المادى هو الذى نعينه وانما فلسفة التاريخ ، لانه لكى
يصل التاريخ في الانسان الى مرتبة الوعى لا بد من :

- ١ - قسطنطين زريق : نحن والتاريخ ص ٢٠ .
- ٢ - لم نعتبر سان اوغسطين واضح اس فلسفة التاريخ لان نظريته لاهوتية
ولبت فلسفية .
- ٣ - بومة مينرفا رمز الحكمة اى ان احكم الانوال لا يسدر الا فى احلك الاوقات .

* حالة انحلال أو تدهور حتى تثير في الفكر القلق على المصير .

* قلق على المستقبل يدفع الى التفكير في الماضي ، اما التاريخ العيادي فانه يستبعد المستقبل تماما لان الدراسة فيه تتعلق بالماضي الذي ينتهى عند اول اللحظة الحاضرة بينما يرتبط المستقبل بالماضي عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا في فلسفة التاريخ ، اذ الحاضر حصيلة الماضي فالتاريخ الماضي هو الذي جعلنا على ما نحن عليه في الحاضر ، ان الصورة التي نرسمها عن التاريخ تشكل عاملا في اختيارنا والوسيلة التي نفكر بها عن التاريخ تحدد امكانياتنا ، هذا عن صلة الحاضر بالماضي اما صلتها مع المستقبل فانه لا يمكن للتاريخ ان يصل الى مرتبة الوعي الفلسفي دون وعى بالمستقبل ، وهذا بدوره يثيره انزعج على المصير ، ولا شيء من ذلك الا في فلسفة التاريخ .

* الا تكون المادة التاريخية مشتتة مجزاة كما هو الحال في موضوع علم التاريخ وانما ان يقدم تاريخ الانسانية ككل فيما يسمى بالتاريخ العالمي ليكون موحدا هادفا تنطوي احداثه على معنى ومغزى ، وكلما كان التاريخ العالمي اكثر شمولاً كان فهمنا للحظنة الحاضرة اشد عمقا ، يقول كارل ياسبرز : يحتاج عصرنا الى تاريخ الانسانية باكملة ليزودنا بمعايير يمكن ان نفهم بها معنى ما هو حادث في عصرنا (١) ... انه في ازمة الوعي يساعدنا تأمل التاريخ على ان نفهم انفسنا وموقفنا : اما الى العدم - واما الى انتفاضة .

لن يضر فلسفة التاريخ اذن سخط المؤرخين عليها(*) ولن تغني دراساتهم عنها او تكون بديلا لها واستظل اللحظات الحرجة في التاريخ ملهمة دائما لنشأة نظريات في فلسفة التاريخ .

1 - Karl Jaspers . The origin & goal of history p. 232 (p. 271) .
وراجع ايضا المقدمة الرائعة للكتاب .

* - من مظاهر هذا السخط وعدم الاعتراف ان فلسفة التاريخ لا تدرس في اقسام التاريخ بالجامعات العربية على الاقل .

الفصول القادمة عرض النظريات في فلسفة التاريخ وقد أدرجتها في باين :

الباب الاول : اجابة عن السؤال : ما الذى يحدد مسار التاريخ ؟ رأى كل من ابن خلدون و فيكو أن مسار التاريخ كمجلة دائرة تخضع للحتمية اذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقبا دوريا بين نشأة وازدهار وانحطاط ، ورأى رجال الدين في التاريخ مظهر العناية الالهية وتعبيرا عن تخطيط الهى محكم بينما عارض مفكرو عصر التنوير ذلك، اذ لم يروا في التاريخ الا اثر الفعل الانسانى وتحمسوا لعصرهم فجعلوا مسار التاريخ قدما الى الامام وهذه هى نظرية التقدم ، ثم جاءت نظرية كانت في التاريخ العالمى مزيجا من التخطيط الالهى والفعل الانسانى : ظاهره افعال الانسان العشوائية وباطنه تدبير محكم وتخطيط مرسوم .

الباب الثانى : نظريات متكاملة في فلسفة التاريخ ، ان تمقيد تاريخ الانسان جعل كل فيلسوف يتناوله من بعد معين ، جاء مذهب هيجل بعدا ميتافيزيقيا اتساقا مع سائر فلسفته ، وجاء تفسير ماركس وانجلز بعدا اقتصاديا لسائر آرائهما في الفلسفة المادية ، ونظر شبنجلر الى التاريخ الانسانى نظريته الى كائن عضوى فجاءت نظريته ذات بعد بيولوجى ، واخيرا قدم توينبى دراسة عميقة خصبة لجميع الحضارات التى تناوبت على تاريخ الانسان فجاء تفسيره حضاريا ذا طابع دينى .

ليست هذه دراسة لجميع نظريات فلسفة التاريخ ولكنى حسبما رأيت قد اخترت اكثرها اهمية وابرزها تحديدا لمعالم فلسفة التاريخ .

الباب الاول

نظريات تاريخية فلسفية

الفصل الاول

نظرية التعاقب الدورى للحضارات

١ - ابن خلدون^(١)

(٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) - (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)

«تلك الايام نداولها بين الناس»

آل عمران : ١٤٠

- ١ -

ابن خلدون من بين المفكرين الذين لم يقدره المعاصرون له واللاحقون عليه ثم شغف به ايماشغف المتأخرون والمحدثون ، ويفسر اهمال السابقين له بأنه نشأ ابان انحلال الدولة الاسلامية فكان حاله كحال الدولة ابان تدهورها ، وكما وصف من يحاول النهوض بها بمشابة الوهج الذى يحدث قبل انطفاء الشمعة ، غير أن لاعراض السابقين سببا آخر نرجىء ذكره الى ختام نظريته ، أما تقدير المحدثين له فهذه بعض الآراء فيه : يقول نيكلسون : لم يسبقه أحد

١ - ولد عبد الرحمن ابو زيد ولى الدين بن خلدون بتونس ويرجع أصل أسرته الى حضرموت ، كان لأسرته قدم راسخة فى العلم والسياسة ، يقول عنها ابن حيان : بيت ابن خلدون فى اشبيلية نهاية فى النبامة ولم تزل أعلامه بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية ، درس المعلوم الدينية والفنوية والفلسفية والطبيعية والرياضية ، وكانت تونس آنذاك مركزا للعلماء شمال افريقية ، تولى وظائف حكومية فترة ٢٥ سنة بدول شمال افريقية من ٧٥١ - ٧٧٦ هـ وكانت فترة اضطراب =

الى اكتشاف الاسباب الخفية للوقائع او الى عرض الاسباب الخفية والروحية التى تكمن خلف سطح الوقائع او الى اكتشاف قوانين التقدم والدهور (١) .

وكتب عنه توينبى : انه لم يستلهم احدا من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم يثر قبس الالهام لدى تابعيه مع انه فى مقدمته للتاريخ العالمى قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك اعظم عمل من نوعه (٢) .

وقال عنه جورج سارتون : لم يكن فحسب اعظم مؤرخى العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الاقزام بل كان من اوائل فلاسفة التاريخ سابقا مكيا فلى وبودان وفيكو وكونت وكورنو (٣) .

ووصفه روبرت فلنت (٤) فى كتابه الضخم «تاريخ فلسفة التاريخ» : انه لا العالم الكلاسيكى ولا الميحي الوسيط قد انجب

سياسى وقد نسبت اليه الانتهازية فى تصرفاته السياسية مما ادى الى سجنه ، وحل الى الاندلس عام ٧٦٤ هـ وقضى بها عامين يشهد غروب شمس الاسلام بها ، عاد الى الغرب وقضى بها عشر سنوات ووصل الى مركز الحجابة لاحد امرائها ، تفرغ للقرآن والتدريس بعد ان اصبح موضع رية كل امراء الشمال الافريقى وقد دون مؤلفه الشهير : العبرى قلعة ابن سلامة التى سجن بها من عام ٧٧٦ - ٧٨٠ ثم كتب المقدمة فى خمسة شهور من عام ٧٨٠ هـ ، رحل الى مصر عام ٧٨٤ هـ فبقيته شهرته اليها فاحاط به الطلبة وتولى منصب قاضى قضاة المالكية ، فجع فى أسرته حين غرقت بهم السفينة أثناء سفرها الى مصر للحاق به ، تأمر المتنافسون عليه مما زهدته فى منصب قاضى القضاة ، ادى فريضة الحج عام ٧٨٩ هـ وزار بيت المقدس عام ٨٠١ وقابل تيمورلنك عام ٨٠٣ ، نصح مقدمته فى التاريخ بعد زيارته لمصر واهدى نسخة الى السلطان برقوق ، كان لاسفاره ومغامراته السياسية واتصاله بكثير من الملوك من ملوك النصرى بالاندلس الى ملك التتار بالشام فضل فى تكوين فلسفته التاريخية ، توفى فى ٢٩ رمضان عام ٨٠٨ هـ الموافق ١٦ مارس عام ١٤٠٦ م .

- 1 — Nickolson (Reynold) : A Literary history of the Arabs p. 435.
- 2 — Toynbee (Arnold) : A study of history Vol. III p.
- 3 — Sarton (George) : Introduction to the history of science Vol, IV p. 115
- 4 — Flint (Robert) : History of the philosophy of history p. 315.

مثيلا له في فلسفة التاريخ ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ حتى بين المؤلفين العرب ، اما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثيل في أى عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون ، لم يكن افلاطون أو أرسطو أو سان اوغسطين أندادا له ولا يستحق غيرهم أن يذكر الى جانبه ، انه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته ، بعمقه وشموله ، لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بيكون في العلم ، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ولكنه وحده الذى استخدمها .

ومع هذا التقدير لمقدمته فانه لم يختلف الباحثون كما اختلفوا بصدها ، هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشاء علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ ؟ هل هى نظرية في فلسفة السياسة أم فى التفسير الجغرافى للظواهر الاجتماعية ؟ أم انه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة الحضارة ؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف مقدمته أنه كان متعدد الجوانب ، فلم يكون منحازا إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية ، انه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية فى ضوء نظرية معينة دون غيرها بل التفسيرات الاقتصادية الى جانب التأويلات السيكولوجية فضلا عن التفسير الجغرافى .

يلزم عن ذلك أن ادراج مقدمته فى فلسفة التاريخ لا بد أن تجد معارضين ، وقد استند الدكتور على عبد الواحد وافى الذى يعده مؤسس علم الاجتماع فى انكاره ادراج المقدمة ضمن فلسفة التاريخ الى أن من بحثوا فى هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما بحث ابن خلدون نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث (١) .

١ - د. على عبد الواحد وافى : تحقيق المقدمة ج ١ ص ٢٦٠ .

والرد على ذلك انه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجا من الفلسفة والتاريخ وكان منهج الفلسفة جدليا بينما منهج التاريخ استردادي كان من الطبيعي ان يتفاوت فلاسفة التاريخ قريبا او بعدا من أحد الطرفين دون الآخر ، وابحث ابن خلدون قد اقتربت من التاريخ ومن ثم كانت السمة الواقعية الاستقرائية ، وابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي فلم تخضع آراؤه للمذهب فلسفي معين .

ان واقعية آرائه لا تعنى خلوها من الفكر الفلسفي او تعذر استخلاص آراء بل نظريات فلسفية منها ، وفي نظريات فلسفة التاريخ التي تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائي ، ولكن الحتمية التاريخية واضحة في آرائه وفي الآيات القرآنية التي يختم بها فصوله مثل «سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا» كذلك التماقب الدوري يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات * .

نعرض في هذه الدراسة لجوانب ثلاثة عن ابن خلدون :
الاول : مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتميزه عن العوام المجاورة له .

الثاني : منهجه في فلسفة التاريخ .

الثالث : عرض موجز لمذهبه .

كان ابن خلدون على وعى باختلاف هذا العلم عن التاريخ ، الذي لا يزيد عن أخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاولى ، لقد تجاوز هذه النظرة الى باطن الاحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن اسبابها والقوانين التي تحكمها : وفي باطنه نظر وتحقيق وتعميل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، ولكن ما الذي دفعه الى ان يتجاوز التاريخ الى

* اذا ذهب الملك من امة فلا بد من عودته الى امة اخرى وامثلة ذلك من اقوام عاد ونموذ والفرس واليونان والرومان .

علم جديد ؟ اشار ابن خلدون الى كثرة اغلاط المؤرخين وعدد اسباب ذلك كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات او الجهل بطبائع الاحوال في العمران ، ومن ثم فانه لكشف هذه الاغلاط لا بد من الايام بطبائع الاحوال دون حاجة الى اضاءة الوقت في استخدام المنهج التاريخي من نقد النص والمصدر .

كذلك كان ابن خلدون على وعى بان علمه لا يندرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدي ، فليس هو من السياسة المدنية التي هي تدبير المدنية كما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ، فليس علمه اذن معياريا كفلسفة السياسة - ولكنه واقعي ، وهو لم يتناول احوال الدول في سكونها او استاتيكتها وانما في ديمومتها وديناميكتها .

اخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعته والاستردادية في منهجه ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة الى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات ، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد اخبار .

واذا كانت آراء ابن خلدون يمكن ان تدرج في فلسفة التاريخ فهي لا بد خاضعة لمقولاتها :

١ - الكلية : ونعني بها ان تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمى ثم ان تكون النتائج كلية ، اماما يتعلق بمقدماته او مادته فلا ابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن اخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الامبراطوريات القديمة ، حقيقة ان الامثلة التي يذكرها في الغالب مستقاة من شعوب المغرب والاندلس ، الامر الذي جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع في خطأ منهجي حين لم يستقرئ الظواهر الا عند أمم معينة وفي عصور خاصة ، او ان بحثه طوبوغرافي مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر في شمال افريقية في عصره (١) .

١ - دكتور عبد الرحمن بدوي : مهرجان ابن خلدون مقالة بعنوان «ابن خلدون وارسطو» ص ١٦١ - ١٦٢ .

ولكن ذلك لا ينفي اعتبار نظريته في فلسفة التاريخ للاعتبارين
الآتين :

١ - وحدة الطبيعة الانسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب
وتمايز ألوانها وعوايدها ، ومن ثم فان النتائج الكلية
المستخلصة من مادته المحدودة يمكن أن تنطبق على غيرها
من المجتمعات ، وذلك باستخدام قياس الغائب على
الشاهد ، على انه من ناحية أخرى لم يكن غافلا عن أن
أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة
ومنهج مستقر ، انما هو اختلاف على الأيام والازمنة وانتقال
من حال الى حال .

ب - مع ان التاريخ عالمى لدى معظم فلاسفة التاريخ فان
أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة ، بل يكاد
يكون معظم نظريات فلاسفة التاريخ الاوربيين مقصورا
على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة
الاوربية الحديثة) .

خلاصة القول ان العبرة في الكلية بالنتائج التى توصل
اليها ومدى انطباق قضايا الكلية التى استخلصها على
غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة
في التعاقب الدورى (بداوة ثم ازدهارا ثم تدهورا) على
سائر الحضارات .

٢ - التعليق : يقول ابن خلدون : انا نشاهد هذا العالم بما فيه
من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط
الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة
بعض الموجودات الى بعض ، وتكاد العناوين التى جعلها
عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة
على التعليق ، وللتعليق فى آراء ابن خلدون عدة خصائص
أهمها :

* انه ليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية معتبرة زمانا ومكانا كما هو الحال في التاريخ العادى وانما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية ، وهذه اهم خصائص التعليل في فلسفة التاريخ .

* انه ليس تعليلا ظاهريا برانيا كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه تعليل باطنى جوائى كامن خلف أحداث التاريخ الظاهرة بل ليست هذه الا معلولة لها ، وهو ما اشار اليه ابن خلدون بقوله : وفي باطنه نظـر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق .

* ان التعليل عند ابن خلدون اقرب الى تعليل الاصوليين ، والواقع انه اذا كان ابن خلدون قد افاد من طائفة في الفكر الاسلامى فهم الاصوليون، انه يستخدم مصطلحاتهم : قياس الغائب على الشاهد ، قياس الاشباه والنظائر ، تعليل المتفق والمخـتلف ، ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الاصوليون على قضايا الشرع(*)، هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من اقضية تقتضى احكاما شرعية ومادته هو وقائع التاريخ التى تقتضى تعليلات واحكاما كلية .

* يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة ، الامر الذى جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية ، انه يؤكد دائما ان ما حدث هو سنة الله في خلقه ، انه على سبيل المثال اذا

* - لا وافق الدكتور محسن مهدى على ما اورده في رسالة : «فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون» بالانجليزية انه تابع لفلسفة الاسلام العقليين في التعليل ، فقد كان سياق آرائه مخالفا تماما لفلسفة الاسلام منهجا وموضوعا : كان واقعا وضعيا ولم يكن ميتافيزيقيا مجردا ، لم يكن مشائيا افلاطونيا او تلفيقيا بل عبر عن خصومته لفلسفة فلاسفة الاسلام في فصل مقده عن ابطال الفلسفة وفساد متعليلها ، لم يكن يوتوبيا كالفارابى حتى يقال انه طبق منهج فلاسفة الاسلام على مجال التاريخ والحضارة، والواقع كما اشرت ان فلسفة ابن خلدون التاريخية تفهم في ضوء تجريبية الاصوليين وطرق استدلالهم .

كانت الدولة في دور انحطاطها أو هزيمتها كان ذلك كالهزم في
الإنسان أمرا طبيعيا لا يتبدل ، وأنه حتى إذا تدارك بعض
أهل الدول ذلك التدهور بالأصلاح فإن الأمر لن يزيد عن
ومضة الصباح قبل انطفائه توهم أنها اشتعال وهى انطفاء
... ولكل أجل كتاب (١).

ولكن الى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولاتى فلسفة
التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها ، يتلخص فيما
يأتى :

١ - الديناميكية : وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته في فلسفة
التاريخ لا علم الاجتماع ، انه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الانسانية
وهو ما اشار اليه من سبب لاغلاط المؤرخين ، حيث الجهل بالطبيعة
البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الاحوال في العمران ،
وأنه كان ينبغي لتحاى هذه الاغلاط العلم بطبائع الموجودات
وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في المجتمع الانسانى ، انه
مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفى في التاريخ الدهول عن تبدل
الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وأن احوال
العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج
مستقر ، إنما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى
حال ... ومن ثم فإن الدراسة تقتضى الكشف عما بين المجتمعات
من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من
احوال الدول ومبادئ ظهورها ، واسباب حدوثها ودواعى كونها
واحوال القائم بها (٢) .

٢ - الديالكتيكية : كيف يشير ابن خلدون الى وحدة الطبيعة
البشرية وتماثل طبائع الاحوال في العمران ثم ينبه الى اختلاف الايام

١ - فصل في أن الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع .

٢ - ابن خلدون وتحقيق الدكتور على عبد الواحد واى : المقدمة ١ ص ٢٦٠ ،

٢٦١ ص ٢٦٨ .

والأزمة ، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار ؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية ، على أن ذلك لا يعنى إطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال لدى هيجل - حتى يطبقه على التاريخ ومساره ، وإنما يمكن أن تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته .

إن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها ، العصبية أساس قوة القبيلة ولا تكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصابات وإن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداءة إلى الحضرة .

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فإن الرياسة لا تستحكم له إلا إذا جدد أنوف أهل عصبته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، ومن ثم فإنه يدافعهم عن الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالاستغناء عن العصبية التي بها اكتسب المجد ، ثمّة إذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ : بالعصبية تتم الرياسة ، لا تطيب الرياسة إلا بالاستغناء عن العصبية ، أو بتعبير آخر : أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها ، أهل العصبية مناوئون لصاحب الدولة في رياسته ، وثمّة مركب لهاتين القضيتين : اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ : بداية تدهور الدولة .

ثمّة مثال آخر وهو الترف : إنه يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها ، إنه غاية الحضارة والملك ، به تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها ، وبه ترهب الدول المجاورة ، ولكن الترف هو العلة الأساسية لطروق الخلل في الدولة ، إنه مؤذن بالفساد ، إذا حصل الترف أقبلت الدولة على الهرم ، ثمّة قضيتان متعارضتان : الترف مظهر الحضارة ، الترف هادم للحضارة .
الترف غاية العمران ، الترف مؤذن بنهاية العمران .

الترف يرهب الأمم المجاورة ، الترف يغري القبائل وأهل البداءة بالانقراض .

وثمة مركب لهاتين القضيتين : حتمية انتقال الحضارة الى الهرم والافول .

كل من العصبية والتصرف يتميز اذن بالتناقض الداخلى فى الدور الذى يقوم به كل فى مسار التاريخ ، وتتعدد العوامل التى تقوم بما يقوم به كل من العصبية والتصرف ، من دور دياكتيكى الى حد يمكن اعتبار ان مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدورى للحضارات انما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة ، بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التى تحرك باطن احداث التاريخ ، واذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقا للديالكتيكية انما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها ان يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلى لاحدائه (١).

1 — Yves Lacoste : Ibn Khaldun : naissance de l'histoire passé du tiers-monde (Ch. 2 matérialisme historique e' conceptions dialectiques pp. 201 - 211) .

تتعاقب على الدول والحضارات اطوار ثلاثة :

١ - طور البداوة : كعميشة البدو في الصحارى والبربر في الجبال والتار في السهول ، وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم .

٢ - طور التحضر : حيث تأسس الدولة عقب الفوز والفتح ثم الاستقرار في المدن .

٣ - طور التدهور : نتيجة الانغماس في الترف والنميمة .

ونشير الى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية الى انتقاله الى الطور الذي يليه في شيء من التفصيل .

اولا : طور البداوة :

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر لان اجتماع البدو من اجل الضرورى من القوت بينما يتعلق اهل الحضرة بفنون الملاذ وعوائد الترف ، والضرورى اقدم من الكمالي .

وتحكم افراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوى الارحام والاقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر ، وكلما كانت القرابة بين افراد البدو اكثر اصاله واشد نقاوة كانت العصبية فيهم اقوى وبالتالي كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التى تختلط فيها الانساب ، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ، ويدعم العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم .

ويشير ابن خلدون الى أن حياة التقشف تسبغ على البدو اخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة ، والشهامة والغيرة على الاستقلال ، وتهدف رابطة العصبية فيهم الى الملك اى التغلب والحكم بالقهر ، فان كانت بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد أن تغلب اقوى عصبية فلتتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها .

ثانيا : طور التحضر وتأسيس الدولة :

ان صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة في دور هرمها انتزعت الامر منها وصار الملك لها ، اما ان صادفت دولة في طور قوتها انتظمتها الدولة غير انها تستظهر بها على اعدائها في مقابل مشاركتها في النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة .

ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الامصار شئ كالاستناد الى مبدأ ديني او دعوة سياسية (١) ، اذ يدفعهم الايمان بالدين او المذهب الى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلا عن انه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التعاضد ، بينما تكون الدولة المغلوبة في طور هرمها نتيجة فتور الايمان في نفوس اهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة ، ويزيدها ضعفا ان كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة ، ولذا فان فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الاقاليم لدولتين عظيمتين كان ايسر من فتح شمال افريقية التي يسكنها بربر لهم عصبية متينة ، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك اخضاعهم .

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة ، غير انه لا يمجعل بسقوط الدولة شئ كالاسباب

١ - ابن خلدون : المقدمة : فصل في أن الدول العامة الاستيلاء ، العظيمة الملك ، اصلها الدين اما من نبوة او دعوة حتى من ٦٣٦ .

الداخلية ، كفقد ثقة الحكوميين بالحكام ، وهذا ما فعله الشيعة الاسماعيلية في مصر قبل دخول الفاطميين ، بينما استطاع المسلمون مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الاسلامية وضعف الخلافة .

ان الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة الى الدفاع عن نفسها اولاً ثم الى الفوز ثانياً هي التي تدفعها حين تستقر الى ان تحسن وسائل هذا العيش ، ومن مظاهر ذلك ان تتخذ لها مقراً ثابتاً ، ومن ثم فانه بعد تأسيس الدولة تلجأ الى تشييد المدن ، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لانه يحتاج الى المال والادوات وقوى عاملة ضخمة لا يمكن ان يسخرها الا الملك (١) .

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة اشياء : مزايا الارض ومزايا الحكومة وكثرة السكان ، اما الارض فلانها مصدر الانتاج ، وما الحضارة الا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشري لاستثمار الارض ، واما الحكومة فانها يجب ان تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم ، عادلة لتشجيعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بشمرته ، كريمة لتشجيع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة ، ولذا فان ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة كما ان غنى الحكومة دليل على ازدهار الحضارة ، واذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فان كثرة السكان تخلقها ، لان اجتماع عدد من السكان وتنسيق

١ - قارن بعض الباحثين لقول ابن خلدون ببدا القهر والقوة بينه وبين مكياڤلي (محمد عبد الله عنان : الرسالة عدد الرسالة عدد ٢٩ ، ٢٣٠ كما ذهب آخرون الى القول بانمكاس الانتهازية في سلوكه على نظريته (مقالة على الوردى بمهرجان ابن خلدون) ، وجه الشبه بين النظريتين في واقعتهما وفي انها مستخلصتان من الواقع السياسي المتماثل المعاصر لهما ، غير ان في آراء مكياڤلي دعوة صريحة الى الانتهازية ، اذ ان الانبياء غير المسلحين يوزمون بينما العكس لدى ابن خلدون اذ في آرائه دعوة اخلاقية ، فالملك عنده لا يتم الا بخصال الخير ، الملك خلافة الله في الارض لتنفيذ احكامه في خلقه وعباده وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح من ٦٢ من المقدمة ، وليس ذلك انتقالاً من الواقع الى ما ينبغي ان يكون لانه يؤكد ان من عوامل انقراض الملك ارتكاب الحكام للدمومات وانتحال الرذائل ، وان ذلك ليس تشريفاً بقرر وانما واقع يوصف ، واستقرىء ذلك وتنبه في الاسم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ووسمناه من ٦١٤ - ٦١٥ المقدمة .

جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجمع ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون الا جزءا يسيرا ويزيد الباقي عن حاجاتهم يستثمرونه في الترف ومظاهر التحضر ، والترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها ، ذلك انه اذا حصل الملك والترف كثير التناسل فتقوى العصبية .

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع ، انهم من لوازم الترف كما يستظهر بهم صاحب الامر فيدفع عنه اهل عصبته .

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالاثار ، وعلى قدر قوتها تكون آثارها ، فمباني الدولة وهياكلها العظيمة انما تكون على نسبة قوة الدولة ، لان ذلك لا يكون الا بكثرة الفعلة واجتماع الايدي على العمل (١) .

ثالثا : طور التدهور :

ان عوامل تحضر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها ذلك ان الحضارة وان كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره .

واول هذه العوامل هو العصبية التي بها تتم الرياسة والملك ، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد ، الطبيعية الحيوانية تدفعه الى الكبر والانفة فيأنف من ان يشاركه اهل عصبته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والاهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه ، وطبيعة التآلف في الملوك تدفعه الى الاستئثار ، اذ لا تكون الرياسة الا بالانفراد ، فيجده انوف عشيرته وذوى قريابه لينفرد بالملك والمجد ما استطاع ، ويعانى الملك في ذلك بأشد مما عانى في اقامة الملك لانه كان يدافع الاجانب وكان ظهراؤه على ذلك اهل

العصبية اجمعهم ، اما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الاقارب مستعينا
بالاباعد فيركب صعبا من الامر (١) . . انه امر في طبائع البشر لا بد منه في
كل الملوك .

واذا استظهر الملك على اهل عصابته بالموالى والصنائع فان
هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة ، لانه قد تشتت عصابته
التي بها كان ملكه ففشلت ريحهم ، ولحاجة الملك الى ان يخص مواليه
الذين دافعوا عنه اهل عصابته بالكرمة والايثار فيقلدهم جليل
الاعمال كالوزارة والقيادة والجبابة ، ولكن هذه البطانة من موالى
النعمة وصنائع الاحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التي بها
اسس ملكه ، انه اذا ذهب الاصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من
الصنائع والموالى بالرسوخ ، فيصير ذلك وهنا في الدولة لفساد العصبية
بذهاب الباس من اهلها فضلا عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم ،
بل قد يتجاسر عليه اهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتبعهم
بالقتل ، ويستمن عليهم بالجيش يستأجره لحمايته فتقل الحامية
بالاطراف والثغور مما يفرى الخوارج عليها سواء من اعدائه او من اهل
عشيرته الذين اثار عداءهم حال انفراده بالملك .

على ان العامل الحاسم في ضعف الدولة هو الترف ، انه اذا
كان قد زاد من قوة الدولة في اولها فانه اشد العوامل اثرا في ضعفها
وانهارها ، ويفسر ابن خلدون ذلك بأسباب اقتصادية وأخلاقية
ونفسية .

اما العامل الاقتصادي فان طبيعة الملك تقتضى الترف حيث
النزوع الى رقة الاحوال في المطعم والملبس والفرش والأنية ، وحيث
تشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهيكل
المرتفعة ، وحيث اجازة الوفود من اشراف الامم ووجوه القبائل مع
التوسعة في الاعطيات على الصنائع والموالى ، وادرار الارزاق على
الجند ، ويزيد الانغماس في الترف والنعيم لا من جانب السلطان

وبطائنه فحسب بل من جانب الرعية ايضا ، اذ الناس على دين ملوكهم ، حتى يصل الامر الى ان الجباية لا تفى بخراج الدولة ، فتتدرج الزيادة فى الجباية بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والانفاق فتضرب المكوس على اثمان البياعات فى الاسواق لادرار الجباية ، بل قد يستحدث صاحب الدولة انواعا من الجباية يضربها على البياعات لىفى الدخل بالخراج حتى تثقل المفارم على الرعايا وتكسد الاسواق ، وذلك ان الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص ، فاذا زادت بما يستحدث من المكوس فان مقدارها بعد الزيادة محدود ، والا انقبض كثير من الايدى عن الاعمار للذهب الامل فى النفوس بقلّة النفع ، ولا يزال الاعمار فى نقص والترف فى ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة .

ومن ناحية اخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان الى مداراتهم ومدائنتهم بالمعطايا وكثرة الانفاق ، واذا لا تفى المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه الى جمع المال من املاك الرعايا من تجارة او نقد بشبهة او بغير شبهة، وقد يلجأ الى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع ، ولا يجبرؤ احد على منافسة السلطان فى الشراء ، فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدى الى كساد الاسواق وقعود الفلاحين والتجار عن تثمير اموالهم فتقل الارباح ، او قد يتفرون طلبا للرزق او قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب ، فينزعو الى الفرار آخذين ما تحت ايديهم من اموال وان كان الخلاص من ربة السلطان عسيرا ، وحتى وان خلصوا الى قطر آخر امتدت عيون الملك فى ذلك القطر الى ما فى ايديهم من الاموال .

هكذا تذهب رؤوس الاموال وتكسد الاسواق وتقل جباية السلطان ، وتقفر الديار وتخرّب الامصار (١) .

اما العامل الاخلاقى النفسى (٢) الذى يجعل الترف اهم معول

١ - المقدمة تحقيق دكنور على عبد الواحد واقى ص ٨٤٤ .

٢ - فى هذا المعنى الذى كرهه ابن خلدون كثيرا يعتمد تماما عن ميكافلى دون ان يعتمد عن الواقعية التى تحكم نظريته بأكملها .

هدم مؤدى الى انهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق، ان عوائد الترف تؤدي الى العكوف على الشهوات وتثير مدمومات الخلق فتذهب عن اهل الحضرة طباع الحشمة ويقذعون في اقوال الفحشاء فضلا عن ان الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى اذا انغمسوا في النعيم اصبحوا عيالا على الدولة كأنهم من جملة النسوان والولدان المحتاجين الى المدافعة عنهم ، فالترف مفسد لباس الفرد ولشكيمة الدولة ، والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من الوان الفساد والسفه ، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس الى الدنيا والتكالب على تحصيل متعتها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك في التعاضد والتعاون ويفضى الى المنازعة ونهاية الدولة .

ولا يكتفى ابن خلدون بالحتمية التي يضيفها على آرائه الى حد ان يقيس الدولة او الحضارة على حياة الانسان ، اذ انتقالها في هذه الاطوار كتطور الانسان وكائنات الامور الطبيعية لا تتبدل ، ولكنه يجعل للدول اعمارا طبيعية كالاشخاص ، فعمر الدول ثلاثة اجيال: الجيل الاول ما زال في خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب والناس له مغلوبون ، والجيل الثانى قد انتقل من البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف ، اما الجيل الثالث فلم يذق الا حياة الترف ونضارة العيش ، ولا يكاد يتاخر عمر الدولة عن ذلك الا في النادر حيث يكون للدولة من الهيبة مما يجعل القبائل المجاورة لا تقدر عليها بالمناجزة وانما بالمطاوله ، اذ الغلبة في الحروب لا تتم بالقوة فحسب وانما بامور نفسانية ، كذلك قدالف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يبعث على الفتور في نفس صاحب الدولة المستجدة فلا يجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقبع من القحط والمجاعة .

وبصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذي قد يقل او يزيد عن ذلك تبعا للاسباب التي اشار اليها ، ومع ان مادته التاريخية في هذه القضايا العامة مستقاة من تاريخ محدود زمانا ومكانا الا ان كثيرا من آرائه لا تزال تصدق على احوال الدول التي

تنشأ مستعينة بالقوة العادية حتى وان التمسست بمد استقرارها
الاستناد الى القوة التقليدية ، ومع انه ليس من الضروري ان تكون
نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية الا ان آراءه بصدد
دورى التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة في انتقال الدولة من
هذا الدور الى ذلك تتسم ببصيرة نافذة وحس ثاقب ، وستظل لهذه
الآراء قيمتها ما دامت القوة مبدءا قيام الدولة .

شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد ان وجدوا اهتمام
الفريين به ومدحهم له ، ولكنهم قد صرفوا جزءا كبيرا من عنايتهم
بمشكلة راعتهم ، الا وهى آراء ابن خلدون في العرب ، فانقسموا ازاءه
فريقين : فريق اسره اعجاب الفريين به ، فدفعته العزة الى الاعتزاز
بابن خلدون ، فنفى عنه انه يقصد العرب كقومية فيما ذكره وانما عنى
بذلك الاعراب من البوادي (١) ، وفريق لم ير هذا الراى فاتهم ابن
خلدون بالتحامل على العرب لسبب او لآخر (٢) .

وفى راى ان ابن خلدون ان قصد الاعراب احيانا فهو لم يعنهم
فى كل ما ذكره من نقص عن العرب ، فهو اذ يشير الى ان معظم علماء
الامة الاسلامية كانوا من المعجم لامن العرب فهو قد عنى العرب
كجنس او قومية وليس أعراب البادية .

ولكن فى راى ايضا انه لا مبرر للتهجم على ابن خلدون او اتهامه
بالتحامل ، لان ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الاجناس او الشعوب ،
ولكنه بصدد عرض نظرية لتفسير مسار التاريخ، وقد اتسمت نظريته

١ - مثل ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ١٥١ - ١٦٨ د. على
عبد الواحد وافي : المقدمة ج ١ ص ٢٩٧ .

٢ - مثل د. طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (ترجمة محمد عبد الله
عنان ج ١ ص ١٠٢) محمد عبد الله عنان : ابن خلدون ص ١٢٠ .

بالواقعية والموضوعية معا ، والواقعية تعنى ان تقول للمجوز انك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الاسلامية التى كان يعيش هو طور افولها ، ومن ثم امتعض عن نظريته بل عن فلسفة التاريخ اجمالا تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين اتباعا حتى وان امتدحه بعض المؤرخين ، والواقعية تعنى ايضا ان يقول الطبيب للمريض فى صراحة ان حالته سيئة ، ولقد شخص ابن خلدون جوانب الضعف فى الشخصية العربية ، فأولى بنا ان نتحرى اسباب هذا الضعف لندراه لا ان نطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد فاض بنا الغرور !!

ان تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته فى فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات ، ولكن يبدو ان هيجل كان صادقا حين قال : ان الدرس الوحيد الذى نستفيدة من التاريخ هو ان احدا لم يتعلم من التاريخ .

بعض المراجع عن ابن خلدون :

ابن خلدون من اكثر المفكرين حظا من الدراسة (١) سواء فى اللغة العربية او اللغة التركية او اللغات الاوربية ، وهذه بعض المراجع عنه :

١ - د. على عبد الواحد وافي : مقدمته وتحقيقه الضايق للمقدمة ، وتكاد التحقيقات تشكل كتابا .

٢ - ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، وهو اول الباحثين العرب المحدثين اهتماما به .

٣ - اعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة ١٩٦٢ .

١ - من هذه الدروس على سبيل المثال لا الحصر الراى الرائع الذى يبعث به ابن خلدون مبر التاريخ الى اولئك الذين يرون ان تكون القومية العربية ملالية (فصل فى ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصفة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة ج ٢ من ٦٢٦) .

٤ - عمر فروخ : فلسفة ابن خلدون .

٥ - محمد عبد الله عنان : ابن خلدون .

٦ - طه حسين وترجمة محمد عبد الله عنان : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، (رسالة الدكتوراه لطله حسين ، وهى مجرد تلخيص للمقدمة ، كما أنه يبخص ابن خلدون حقّه فى أكثر المواضيع ، وقد ناقشه على عبد الواحد فى تحقيقه للمقدمة) .

7 — Gsaber de Hemroe : An account on the great historical work of the African philosopher.

8 — Mahdi (Mohsen) : Ibn Khaldoun's philosophy of history .

9 — Monteill Vincent : Ibn Khaldoun : Discours sur l'histoire universelle.

10 — Carra de Veux : Les penseurs de l'Islam.

11 — Lacoste (Yves) : Ibn Khaldoun - naissance de l'histoire passé du tiers-monde.

تتدخل العناية الالهية في الازمات وحالات الغرض باظهار
بطل فان لم يكن فبغزو من شعب آخر ارقى فان لم يكن
طبقت دواءها الاخير : الفناء .
فيكو

- ١ -

يعتبر فيكو في نظر كثير من الباحثين اول من ارسى قواعد
فلسفة التاريخ في العصر الحديث ، وانه قام بنفس الدور الذي قام به
اوجست كونت بالنسبة لعلم الاجتماع ، والواقع ان اهميته ترجع
الى المنهج اكثر مما ترجع الى المذهب ، فهو قد حدد القواعد
اللازمة لهذا العلم .

ان نقطة البدء في منهج فلسفة التاريخ لدى فيكو هي انتقاداته
لطبيعة المعرفة الديكارتية ، فلم يكن ديكارت شديد الميل الى الرياضيات

جيوفاني باتيستا فيكو : Giam Battista Vico

١ - ولد في نابلي وكان والده صاحب مكتبة فافاد منها كمسا افاد من كلية
اليسوعيين ، درس اللغات القديمة والفلسفة المدرسية واللاهوت والقانون وخاصة
التشريع الروماني ، اشتغل في فانتولا استاذاً لابناء اخت احد الاساقفة ثم عاد الى
بلدته ١٦٩٥ ، عين استاذاً للخطابة في نابلي وقد وجد فلسفة ديكارت ميطرة على
جامعة نابلي فدعا الى الاهتمام بالدراسات الكلاسيكية كما اهتم بربط القانون بالابحاث
اللغوية ، كان يطعم في تولى كرسى استاذية القانون المدني في جامعة نابلي ، ومع ذلك
فقد استطاع ان يتابع دراساته في التشريع واللغويات والتاريخ .

له عدة مؤلفات اهمها : « العلم الجديد : في الطبيعة المشتركة للامم » وقد نشر عام
١٧٢٥ ويتألف الكتاب من خمسة اجزاء : الجزء الاول في الاسس والبادئ ، الثاني :
في الحكمة الشعرية ، الثالث : في الكشف عن حقيقة هوميروس ، الرابع : في مسار
تاريخ الامم ، الخامس : في عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الامم بعد انحطاطها .

فحسب وكان ذلك على حساب سائر أوجه نشاط الفكر الانساني كالفن والتاريخ الى درجة أهملت فيه هذه المعارف ، بل لقد أصبح المنهج الرياضى وحده الذى يكفل للمعلوم الوصول الى اليقين ، ولا يعارض فيكون يقين المعرفة الرياضية ولكنه يعارض أن يكون اليقين مقصورا على الرياضيات ، او أن يصلح المنهج الرياضى للتطبيق على التاريخ ، ذلك أن ديكارت قد استند فى فلسفته على أسس ثلاثة يراها فيكون غير صالحة للتاريخ :

الاول : الاستناد الى الوعى الذاتى كمبدأ اول لليقين وهذا متضمن فى الكوجيتو الديكارتى .

الثانى : الاستناد الى وجود معرفة اولية سابقة على التجربة وهذا متضمن فى اليقين الديكارتى بوجود الله .

الثالث : الاستناد الى الوضوح والبدهة والتمايز كمعايير للحقيقة .

اما الوعى الذاتى فلا يشكل أساسا سليما للمعرفة خارج نطاق الرياضيات ومن ثم لا تصلح أساسا للمعرفة العلمية ، ان ما نعرفه ونحن على يقين منه هو ما نفعله فالفعل الانسانى لا الوعى الذاتى هو مبدأ الحقيقة فى علم كالتاريخ ، ان مبدأ الادراك الذاتى يتضمن أن العقل يدرك ذاته دون ما هو خارج عن ذاته .

اما الأدلة على وجود الله فتنبثق عن تناول لا يليق بالذات الالهية ، انه كما لو كان الانسان أصبح يتحكم فى الله ، فضلا عن أن المعارف النظرية السابقة على التجربة مرفوضة بالنسبة لعلم التاريخ .

اما معايير الوضوح والبدهة والتمايز فمى تدل على الاعتقاد أنها كذلك لا على أن الافكار التى تتصف بها واضحة جلية متميزة فى ذاتها ، ولا يرجع يقين الرياضيات الى أن القضايا الرياضية بينة بذاتها وانما لان النسق الرياضى من صنع الفكر الانسانى نفسه ،

فالرموز والاستنباط من ابتكار العقل ، ومن ثم فان القضايا الرياضية انشائية او انها من المواضع .

يلزم اذن التفرقة بين حقيقة يتم الوصول اليها بالاستنباط الرياضى واخرى يتم الوصول اليها بالكشف والاختراع بعد منهج تجريبي كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ففي الطبيعة تتعامل مع ظواهر لا توجد لها ولا نخلقها ولا نبكرها دون ان يعنى ذلك ان الانسان يتخذ موقفا سلبيا ازاءها .

ولا يعنى ذلك تماثل التاريخ للعلوم الطبيعية لاختلافهما معا عن الرياضيات ، اذ يفسر الانسان الظواهر الطبيعية الموجودة اصلا اذ لم يخلقها الانسان بينما في التاريخ : انسان يفعل ثم نفكر فيما فعل .

خلاصة القول ان دراسة التاريخ تختلف عن كل من الرياضيات والطبيعة ، اما بالنسبة للرياضيات فالفلسفة الديكارتية تقف عقبة في سبيل البحث التاريخي نظرا لاغفال ديكارت دور التجربة ، ان القول بفطرية الافكار يعزلنا عن الواقع وكيف نطبق ذلك على التاريخ ؟ هل تصور افكارا ثم نزعم ان هكذا كان مجرى التاريخ (١) .

واما بالنسبة للعلوم الطبيعية فان المؤرخ يستطيع ان يصل الى حقيقة لا يبلغها العالم ، لان الحقيقة في الطبيعة برانية ظاهرة لان ظواهرها ليست من صنع الانسان ، اما في التاريخ فالموضوع هو الانسان حيث يدرس المؤرخ تعبيرات الارادة الانسانية ومن ثم يستطيع المؤرخ من خلال انسانيته ان يستوعب افعال الانسان وان يفهمها وان يتألف معها .

انه لغريب امر الفلاسفة الذين يهتمون بتفسير الطبيعة مع انها من صنع الله ، وقد خص الله ذاته بهذا العلم ثم يهتمون التأمل في عالم الاجتماع الذى هو من صنع الانسان ، لقد بحث الفلاسفة عن

1 — Collingwood : The idea of history p. 63.

دلائل القدرة الربانية والعناية الالهية بين مشاهد الطبيعة وفاتهم ان تلك القدرة والعناية تتجليان بأجلى مظاهرهما في الحياة الاجتماعية ، يسمى العلم الجديد الى تلافى هذا النقص باظهار دلائل العناية الالهية من خلال وقائع التاريخ، فهذا العلم بمثابة «لاهوت مدنى» يبرهن على العناية الالهية بالوقائع التاريخية (١) .

على ان موقف فيكو من العلوم الطبيعية لم يكن كموقفه من الرياضيات ، اذ التاريخ ليس بعيدا كل البعد عن العلوم الطبيعية ، ولقد تمكن يكون بمنهجه التجريبي من تنظيم المادة المعطاة سواء اكانت طبيعية ام تاريخية ، ولقد اراد فيكو ان يقوم في التاريخ بدور يكون في العلوم الطبيعية من حيث المنهج، ومن ثم فلقد تأثر ببيكون فيما اشار اليه من اوهام، واعتبر ان المؤرخين عرضة لاهام مماثلة حصرها فيما يأتى :

١ - وهم التهويل والتفخيم (٢) : حيث تمجد الامة ماضيها مبرزة جوانب المجد والقوة والثراء ، ان قيمة كل فترة تاريخية ليست بمقدار ما تم فيها من انجازات وانما حسب الدور الذى لعبته في المسار العام للتاريخ ، ويقابل هذا الوهم ما اشار اليه بكون من وهم القليلة .

٢ - وهم الثقافة الاكاديمية (٣) : حيث يتصور المؤرخ نظرا لانه متعلم مثقف ان شخصيات التاريخ طالما قد لعبت دورا بارزا في احداثه وتحكمت في مصائر شعوبه فانها لا بد ان تكون على درجة من الثقافة والعلم ، ان المجد التاريخى والثقافة

1 — Ibid : p. 64 , Ency. of philosophy Vol. NIII pp. 247- 248 by Patrick Gardener.

2 — Magnificent opinions concerning antiquity (conceit of nations).

3 — Conceit of the learned.

الفكرية غير مرتبطين ، وقد يكون كثير ممن لمبوا دويها
بارزا في احدث التاريخ من اقل الناس علما وثقافة .
ويقابل هذا وهم الكهف لدى يكون .

٣ - وهم المصادر (او التاثر والتاثير)(١) : يرى المؤرخ تشابه
نظامين فيحكم انه لا بد ان يكون احدهما قد تأثر واقتبس
من الآخر ، ان في ذلك انكارا للطاقة الابداعية للعقل
الانساني .

٤ - وهم الاقتراب(٢) : حين يعتقد المؤرخ ان السابقين اكثر علما
منا بالنسبة للعصور قريية العهد بعصرهم ، يرجع هذا
الوهم الى تصور التاريخ كذاكرة الانسان كلما كان موضوع
التذكر اقرب عهدا كان اكثر في الذاكرة ثباتا ووضوحا(٣) .

واذا كان فيكو قد حدد منهج علم التاريخ بالنسبة لمنهجى
الرياضيات والعلوم الطبيعية فانه قد حدد موضوعه بالنسبة لعلوم
اخرى قد تتداخل معه كفلسفة السياسة ، لقد انتقد فيكو فلاسفة
السياسة في القرن السابع عشر من امثال جروتيس وهوبز على
اساسين :

الاول : انهم فسروا الماضى من اجل اهدافهم ومصالحهم فهم لا
يدرسون الماضى لذاته وانما من اجل نظريات سياسية تتعلق
بحاضرهم .

الثانى : كانت تعوزهم الحاسة التاريخية اذ تصوروا المجتمع
ستاتيكا ثابتا كما لو كان لا يتغير من عصر الى آخر ، لقد افترضوا
وحدة الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان وترتب على ذلك ان فرضت

1 — The fallacy of sources.

2 — Prejudice of thinking the ancient better informed than ourselves about the times that lay nearer to them.

3 — Collingwood pp. 68-69.

على الوقائع التاريخية صورة زائفة ممسوخة ، لقد فرضوا على مشاعر وتفكير البدائيين افكارا فلسفية مسبقة ومن ثم جاء بحثهم في قيام المجتمع ونشأة الدولة بحثا تحكميا تصفيا لا نتيجة دراسة تاريخية ، انه المنهج التكويني التاريخي لا التركيبي الفلسفي هو اللازم لتتبع تطور الجماعات وذلك ليتسنى تتبع المجتمعات من حيث بدأت وكيف تشكلت وعلى اى نحو تطورت ، وحينما نتبع هذا المنهج ونتحرر من الافكار الفلسفية المبسرة عن تكوين المجتمعات فان مجال البحث التاريخي يتخذ وجهة نظر جديدة ذات مضامين منهجية عميقة ينفرد بها التاريخ .

على ان انتقاده لفلسفة السياسة لا يعنى استبعاده للنظر الفلسفي بوجه عام ، فقد افاد من الفلسفة نزعتها الكلية الشمولية ، فالمظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية في مرحلة ما من مراحل التاريخ انما تتداخل وتتشابك وتشكل نموذجا مترابطا ترابطا باطنيا ومن ثم ينبغى دراستها بنظرة فلسفية ككل ، ان الفن او الدين يتفاعل مع التنظيم الاقتصادي والسياسي كذلك القانون والاخلاق واسلوب التفكير .

كذلك تآثر فيكو ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم افلاطون ، حيث اعجب بأرائه في العناية الالهية وعمل على تطبيقها على التاريخ (١) .

ولم يكن تحديد فيكو لمنهج علم التاريخ وموضوعه وليد نظرية نقدية للمناهج وموضوعات العلوم الاخرى فحسب بل لقد اسممت عدة علوم في تشكيل نظريته الى منهج علم التاريخ وموضوعه واهمها دراسته للفنويات ، وذلك لان الاشتقاقات اللغوية تكشف عن اسلوب الحياة والتفكير لدى شعب ما وذلك لارتباط الالفاظ بالمعاني ومن ثم فان الالفاظ المستخدمة الآن حتى المجردة منها ترجع جذورها الى صور من الحياة والتجربة بعيدة عما اعتدنا عليه ، من ذلك ان الرومان اقتبسوا لفظتي (Intellegere disserere) اللتين تدلان على

الفهم والمناقشة من البيئة الزراعية حيث كانتا تدلان على البذر وجمع الحب بعد الحصاد ، فليست اللغة مجرد أداة لتوصيل الافكار ولكن تطورها لا ينفك عن العقل الانساني ذاته ، ومن ثم فان الاساليب اللغوية توضح العمليات العقلية وتطورها خلال عصور التاريخ ، ان الاساليب البلاغية والاستعارات والكنائيات كانت لها دلالات مخالفة لدلالاتها الآن ، ومن ثم فان للتعرف على طريقة تفكير شعب ما واسلوب حياته لا بد من دراسة اللغويات وفقه اللغة وتتبع التعديل الذي طرا عليها خلال عصور التاريخ .

كذلك الامر بالنسبة للاساطير فما نعهده قصصا خيالية نقرأها لمجرد التسلية لم تكن كذلك لدى القدماء ، بل انها تكشف عن وجدانهم واسلوب تفكيرهم ومعتقداتهم ، ومن ثم وجبتفهم ما ترمز اليه لديهم ، ان آلهة الاديان البدائية تمثل مرحلة نصف شاعرية في التعبير عن الحياة الاجتماعية للشعب الذي انتجها ، انها يمكن أن تعبر عن الجوانب المنزلية والسياسية والاقتصادية في حياتهم ، لقد عبروا خياليا في صورة اساطير ما عبر عنه المتحضرون في صيغة قوانين واخلاق (١) .

تستند نظرية فيكو في التعاقب الدورى للحضارات الى
المسلمات الآتية :

١ - تبدو عصور التاريخ كما لو كانت ذات خصائص عامة ، فمع ان لكل عصر طابعه النوعى الذى يتضح فى التفصيلات فانه بين العصور المختلفة خصائص مشتركة ، فترة هوميروس على سبيل المثال فى التاريخ اليونانى تشابه العصور الوسطى حيث الملاحم وعصر البطولة ، وحيث الحكم ذو طابع ارسقراطى ، كما يغلب على الادب طابع الشعر الغنائى وعلى الاخلاق طابع الولاء .

يمكن اذن دراسة العصر الوسيط مع مقارنة سماته العامة
باليونان القديمة .

٢ - كل فترة تاريخية تتبع اخرى على نفس الخط ، ففترات
البطولة تعقبها فترة يسود فيها الفكر على التخيل والنثر على الشعر
والصناعة على الزراعة واخلاق السلم على اخلاق الحرب ، وهذه
يتبعها تدهور الى بربرية ذات طابع جديد مختلف عن بربرية عصر
البطولة ، بربرية فكر لا خيال ولكنه فكر منهك عقيم ذبل فيه الطابع
الابداعي .

٣ - الحركة الدائرية بين هذه الادوار لا تعنى ان مسار التاريخ
كمجلة تدور حول ذاتها ولكنها حركة حلزونية لان التاريخ لا يعيد
نفسه على نفس النمط ولكنه ياتى بصور جديدة في شكل مخالف لما
مضى ، ومن ثم فان بربرية العصور الوسطى تخالف بربرية اليونان
القديمة اختلاف المسيحية عن الوثنية ، التاريخ في تجدد دائم
والتماقب الدورى فيه لا يسمح بالتنبؤ .

يقسم فيكو التاريخ اذن الى اقسام ثلاثة :

١ - دور الآلهة : حيث كانت الشعوب الاممية تعيش في ظل
حكومات تشرع قوانينها بما يعتقد انه مشيئة الآلهة وذلك
عن طرق الرؤساء الدينيين او وحى الكهان .

٢ - دور الابطال : حيث الحكم بيد ابطال اشداء محاربين
يعتقد الناس انهم اسماى من البشر وتسود الارستقراطية
نظم الحكم ، وفي هذا الدور نشأت الفروسية والحروب
الصليبية .

٣ - دور البشر : حيث الاعتراف بسواسية البشر فظهرت
الانظمة الديمقراطية بعد الملكيات المستبدة .

اجتازت كل الشعوب هذه الادوار وما زالت تجتازها في تاريخها حيث تتوالى في تعاقب دورى تتصل نهاية الدور الثالث بالدور الاول اما لنفس الامة او لامة اخرى فهى دائرة ازلية مرسومة لكل امة .

وقد استقى فيكو هذا التقسيم من تاريخ مصر القديم ، ففي الدور الاول تكلم المصريون اللغة الهيروغليفية ثم اللغة الرمزية ثم سادت اللغة العامية للشعب ، وكان المصريون القدماء على علم بهذا التقسيم لتاريخهم ولكن فيكو استقاه وحاول تطبيقه على جميع الامم في كل العصور .

غير ان فيكو وان اقتبس صورة التاريخ من احدى الحضارات الاممية فانه يستقى مادة التاريخ من الكتاب المقدس الذى يدور التاريخ فيه كما هو معلوم حول تاريخ العبرانيين ، ومن ثم فانه انتقد الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والصينية ولا يعدها اقدم الحضارات بل يعد ذلك خرافة ، ثم يخس من شأن هذه الحضارات فمعتقداتهم مليئة بالضلالات ودياناتهم سحر وخرافات ، وهو لا ينتقدها في الجانب الدينى فحسب بل يقلل من شأن الجوانب الاخرى التى عرف فيها تفوق هذه الحضارات ، فليس النحت الذى عرف به المصريون الا بدائيا ولا عبرة بعظمة الاهرام التى يمكن ان تنتج عن مرحلة بربرية .

ان اقدم الامم لديه العبرانيون ، وان ذكرت كتب التاريخ غير ذلك فلانهم كانوا يعيشون في عزلة تامة ومن ثم بقوا مجهولين ، كانوا لا يسكنون السواحل ولا يختلطون بالامم الاخرى ، بل يذهب فيكو الى ان من حاول نقل اخبار العبرانيين الى الامميين لحقته اللغة الالهية ، مثل ثيودكت الذى حرم نعمة البصر ، ويعتقد ان العناية الالهية قد شاءت ان تحول دون تدنس دين الله الحق باختلاط شعبه المختار مع الاجانب ! !

وقد قدم فيكو في المجلد الاول من كتابه «العلم الجديد» لوحة تاريخية لاهم وقائع التاريخ القديم منذ خلق العالم مستندا الى

التوراة ، فابناء نوح بعد الطوفان لم يسيروا على نمط واحد فبينما حافظ ابناء سام على لغتهم وعاداتهم تشتت ابناء حام ويافت في الارض وعاشوا عيشة اقرب الى الحياة الحيوانية ففقدوا مزاياهم البشرية، واصبحوا ضخام الاجسام ، ومن ثم انقسم البشر الى عبران من سلالة سام والى عمالقة من نسل يافث وحام .

شعر العمالقة بالخوف من بعض الظواهر الجوية كالبرق والرعد والصواعق ، واعتبروها غضا من الاله فتحاولوا على ارضائه بالكهانة ، وحينما استقرت الارض بسبب حرفة الزراعة وملكية الارض اخذ العمالقة يفقدون ضخامة اجسامهم ، ولكن بعضهم بقى على تشرده وقد اصبح هؤلاء في حالة اسرهم خدما وموالى للمزارعين من اصحاب الاراضى وبذلك نشأ نظام الرق ، وقد شكل الاءاء او الرؤساء من اصحاب الاراضى طبقة النبلاء كما شكل الخدم والعبيد طبقة الرقيق، فتكون بذلك المجتمع الارستقراطى، ولكن لما قويت شوكة رقيق الارض بدا هؤلاء يحصلون على بعض المزايا فتكون النظام الديمقراطى ولكن ذلك ادى الى الفوضى فكان ان ظهر رجل شديد الباس قبض على زمام الامور واعلن نفسه حاكما مطلقا فتأسس بذلك حكم الفرد .

ويطبق فيكو آراءه على تاريخ اليونان والرومان ثم العصور الوسطى ، فيرى ان دور الابطال لم يستمر طويلا لدى اليونان لان ظهور الفلسفة عجل بالانتقال من الدور الالهى الى الدور البشرى دون ان يبقوا مدة طويلة في الدور البطولى ، على عكس ما حدث لدى الرومان ، اذ طبال الدور البطولى وعندما وصلوا الى الدور البشرى كانوا قد ابتعدوا كثيرا عن الدور الالهى .

ثم عاد الناس في العصور الوسطى الى بربرية شبيهة بالبربرية الاولى فاجتازوا دورا الهيا جديدا وهو الدور الذى تولى فيه الملوك المناصب الدينية ثم اجتازوا دورا بطوليا عندما نشأت الفروسية وقامت الحروب الصليبية ، اما الدور الثالث فقد بدا في العصر الذى عاش فيه فيكو .

ويتصف التاريخ خلال هذه الادوار بسمتين رئيسيتين :

١ - ان الانسانية لا تتقدم خلال ادوار التاريخ في خط مستقيم كما ان التعاقب الدورى لا يعنى انها تتردد الى نفس البداية بل ان مسارها في خط لولبى كما لو كانت تدور حول جبل لتصل الى قمته ، كل دورة تملو سابقتها ومن ثم فان ما يبدو انه تكرر ليس الا موقعا اكثر ارتفاعا تستطيع منه الانسانية ان ترى آفاقا اكثر اتساعا ، فكلما ارتفعنا اكثر واكثر في صعودنا الدائرى ازدادت نظرتنا عرضا وفكرنا شمولاً (١) .

٢ - ان العناية الالهية هى التى ارادت ان يكون مسار التاريخ على نحو ما هو عليه ، جعلت هذه العناية العمالقة ضخام الابدان كى يصارعوا الوحوش فى الغابات ، كما سمحت العناية الالهية بظهور الوثنية وضلال الانسان كى يخاف غضب آلهة مزعومة ، واعتقد الانسان بكمائنات باطلة كى يجد فى ضلاله مبدء سلوك ونظام مزور ، التباس الحق بالباطل ممهدا لدور الوصول الى الحق ، ثم سمحت العناية الالهية بهذا التمييز بين عبرانيين وامميين ، ثم دعمت هذه العناية العقيدة المسيحية بوسائل خارقة للعادة وذلك بفضل الشهداء المسيحيين وتعاليم آباء الكنيسة ومعجزات القديسين فى مقابل حكمة اليونان الجوفاء ، بل لقد ارادت العناية الالهية قيام امم محاربة تعارض المسيحية فكان البرابرة الاوربيون فى الشمال والعرب المسلمون فى الجنوب وكلاهما يعارض الوهية يسوع المسيح وقد سمح الله بذلك تثبيتا لهذه العقيدة اذ ادى ذلك الى قيام الدور الاول دور الالهة مرة اخرى ولكن فى صورة افضل . ممثلا فى الملوك الباباوات حماة الدين .

كذلك تدخلت العناية الالهية فى المجال السياسى ، اذ تناقش العوام مع الخواص فى التقوى والتدين وتحمس الشعب للدين مما ادى به الى الاشتراك فى السلطة المدنية والحكومات الشعبية ، ولكن لما

1 — Ency. of philosophy : V & VIII P. 244.

كانت الحكومات الديمقراطية تستند الى الانتخابات فان العناية الالهية قد حالت دون سيطرة الصدفة عليها فكان حق التصويت مقيدا بمقدار من الثروة . وان يعتبر النشيطون والمنتصرون والكرماء اليق بالحكم من الخاسلين والمسرفين والمعوزين ، فالاغنياء الفضلاء اليق بالحكم من الفقراء الفاسدين ، ولكن المواطنين جعلوا الثروة وسيلة لتدعيم السلطة لهم ، فكانت ثورات وحروب اهلية ادت الى فوضى عامة ، حينئذ تتدخل العناية الالهية باحدى وسائل العلاج الثلاثة الآتية :

١ - ان يظهر بين افراد الشعب بطل مثل اوغسطس مؤسس الملكية ويضع حدا للفوضى .

٢ - اذا تعذر هذا العلاج من الداخل اتت به العناية الالهية من الخارج في صورة شعب افضل يستولى بقوة السلاح .

٣ - اذا لم يحدث احد هذين الامرين واستمرت الفوضى طبقت العناية الالهية دواءها الاخير : الغناء (١) .

ليست جميع آراء فيكو في فلسفة التاريخ ولادة التجربة والاستقراء كما هو الحال لدى ابن خلدون بل ان كثيرا من الافكار المسبقة قد حددت تفسيراته ، انه مع انتقاده لديكاروت لبعده عن التجربة ، فانه حدد منهجه بما يماثل منهج عالم الهندسة الذى يضع الاوليات ثم يستنبط منها ، وقد وضع ما يزيد على مائة مسلمة جعلها اوليات لا تقبل النقاش منها:

* ينقسم الجنس البشرى الى نوعين : العماقة ونوع الانسان ذى القامة المتوسطة او نوع الاممين ونوع المبرانيين .

* يرجع الاختلاف بينهما الى ان تربية الاولين حيوانية والآخرين انسانية ومن ثم فان اصل المبرانيين يختلف عن اصل غيرهم من الاممين .

(مسلمة رقم ٢٧)

* ان الله منع العبرانيين من الكهانة بينما هي أساس الديانات الوثنية، ولذلك انقسم العالم القديم الى قسمين أساسيين :
عبراني وأممى (مسلمة رقم ٢٤) .

وظاهر ان الافكار الرئيسية في هذه المسلمات مستقاة من العهد القديم ، الامر الذى جعل آراءه بعيدة عن الروح العلمية ، على عكس ابن خلدون الذى ان غرض لقصة من الكتاب الكريم أضفى عليها تفسيرا علميا لتتسق مع سياق آرائه ، من ذلك مثلا عقاب بنى اسرائيل بالتية في صحراء سيناء اربعين عاما بعد أن رفضوا دعوة موسى لهم الى فتح الارض المقدسة ، فذهب ابن خلدون الى ان الجيل الذى كان مع موسى من بنى اسرائيل قد اعتاد حياة الدعة والترف في مدن مصر كما خضع للذل والقهر من فرعون ، ومدة اربعين سنة هي المدة اللازمة لفناء هذا الجيل ونشأة جيل جديد في قفار سيناء لا يعرف الا حياة الشظف والخشونة فتقوى فيهم العصية التى تمكنهم من المطالبة والتغلب .

خلاصة القول ان الافكار الرئيسية في فلسفة فيكو تعوزها الروح العلمية كما ان تقيمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الدينى ، وليس ذلك مما ينتقص من نظريته فحسب بل انه اذا تعرضت قصص العهد القديم للنقد التاريخي كما حدث في عصر التنوير، فانه يلزم عن هذا انهيار الافكار الرئيسية في فلسفته ، ان الالتزام بقصص العهد القديم في فلسفة التاريخ يفرض على المؤرخ او المفكر قيذا يشده نحو اللاهوت بقدر ما يبعده عن العلم ، وان اية نظرية في فلسفة التاريخ لن تتصف بالعلمية حتى تتحرر تماما من تقييم العهد القديم للحضارات القديمة العريقة من جهة وحضارة العبرانيين من جهة أخرى .

بعض المراجع عن فيكو :

- 1 — Scienza Nuova transl. by T. G. Bergin & M. T. Fisch : The new science of Giambattista Vico.
- 2 — The autobiography of Giambattista Vico.
- 3 — Robert Flint : Vico London 1882.
- 4 — B. Croce transl. by R.G.Collingwood. The philosophy of G. Vico

الفصل الثانى

نظرية العناية «التخطيط الالهى»

«التاريخ مسرحية الفها الله ويمثلها الانسان»
(انصار العناية الالهية)

١ - سان اوغسطين

٣٥٤ - ٤٣٠

مدخل ...

تشير نظرية العناية الالهية الى ان التاريخ مسرحية الفها الله ويمثلها الانسان ، اى ان وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الالهية، بل هى التى شكلتها على نحو ما هى عليه ، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة لانها لا تعنى الا القوضى او العبث ، والايمان بالعناية الالهية فى التاريخ يقتضى ايمانا بالله ومن ثم فانها ليست مجرد نظرية ولكنها ترقى الى مستوى الاعتقاد ، اذ لا بد من تدخل محكم من الاله الحكيم ليخطط للانسان العاجز عن فعل الخير لنفسه ، ولولا هذا التدخل الالى لاصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة فى عبث او مأساة رهيبة دون بداية معقولة او نهاية مقبولة .

وقد سادت فكرة العناية الالهية معظم الحضارات القديمة بقدر دور الدين فى هذه الحضارات ، ولكنها تفاوتت فى مفهومها ، آمنت معظم الشعوب كالمصريين والبابليين والاشوريين والاكاديين ثم اليونان ان الانسان جزء من الكون ، ومن ثم تسرى عليه مايسرى على الكون من نواميس ، ولما كان التعاقب الدورى واضحا فى ظواهر الكون ، كتعاقب الليل والنهار ، وتعاقب الفصول الاربعة وتعاقب

اشكال القمر على مدار الشهر ، وتعاقب الحياة والموت على الكائنات الحية ، وكان ذلك مظهرا لنواميس محكمة كان التعاقب الدورى هو الفكرة السائدة فى هذه الحضارات وتتضح فكرة التعاقب فى فلسفة كل من هيراقليطس والرواقيين فى الدورات او فكرة السنة الكونية الكبرى ، اما فى الحضارات القديمة فقد اتخذت طابعا اسطوريا كما هو الحال فى تفسيرهم ظواهر الطبيعة .

واتخذت العناية الالهية معنى مخالفا لدى بنى اسرائيل ، اذ ليس للانسان دور ثانوى بالنسبة للكون تسرى عليه احكامه كما كان تصور الحضارات القديمة ، بل احتل التاريخ منذ بدء الخليقة الى سلسلة انبياء بنى اسرائيل جزءا هاما من العهد القديم ، ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين ، لقد اصبح للانسان وضع متميز عن الكون : عالم الطبيعة مظهر لقدرة الله بينما عالم الانسان مظهر لعنايته ، ولكن العبرانيين لا يعنون بذلك مطلق الانسان فى كل زمان ومكان ، وانما العناية الالهية مقصورة على شعب الله المختار ، احداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب ولكنها تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل غرض «يهوه» كما وعدهم : العود الى ارض الميعاد ، يقدم الدين اليهودى حصيلة ضخمة من التصورات التاريخية الموضوعة فى اطار من العناية الالهية بالمعنى الخاص : تدخل «يهوه» فى وقائع التاريخ من اجل شعبه المختار ، وتقوى هذه العقيدة لديهم ابان التششت والنفى والاضطهاد (١) .

وقد اتخذت نظرية العناية الالهية طابعا مسيحيا بعد قيام المسيحية ، وقد تبلورت لدى اكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي سان اوغسطين ، ثم بدت مرة اخرى كرد فعل لعصر النهضة لدى جاك بوسويه .

ومع ايمان المسلمين بالعناية الالهية ، ومع ان بعض فرقهم وطوائفهم - كالمعتزلة على مستوى النظر العقلى والصوفية على

1 — Trygve R. Tholfsen : Historical Thinking ch. 2 pp. 34-45

مستوى الدوق الصوفى - قد فصلوا القبول فى العناية الالهية كمقيدة فانهم لم يقدموا النظرية مطبقة على التاريخ ، وكان من المتوقع ان نجد نظرية العناية الالهية فى التاريخ لدى فرق الشيعة التى تؤمن بالمهدية ، اذ هى عقيدة تشكل املا لا يقل عن امل اليهود فى ارض الميعاد - ولكنها لدى الشيعة الاسماعيليه قد اتخذت طابعا تنجيما وليس تفسيرا او فلسفة للتاريخ .

كانت الظروف السياسية مهينة لظهور نظرية تدافع عن المسيحية ، اذ كانت الامبراطورية الرومانية على وشك السقوط ، وكانت الفكرة الشائعة ان انحلال الدولة راجع الى انتشار المسيحية باعتبارها قد اضعفت من ديانة الدولة وآلهة الرومان ، فانبرى سان اوغسطين يدافع عن المسيحية باعتبارها المثل الاعلى للدولة او بالاحرى مدينة الله على الارض .

ذهب سان اوغسطين الى ان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم ، وكما ان فى الانسان نزعتين : نزعة حب الذات الى حد الاستهانة بالله ، ونزعة حب الله الى حد الاستهانة بالذات ، كذلك فى المجتمع مدينتان : المدينة الارضية او مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية او مدينة الله ، تعمل الاولى على نشر الظلم ونصرته وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة ، ولقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبي الله ابراهيم ثم تميزت المدينة السماوية فاصبحت فى بنى اسرائيل ، والمدينة الارضية فى سائر الحضارات التى بلفت ذروتها عند الحضارة الرومانية ، ولكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معا ويمهدان لظهور السيد المسيح ، مهد بنو اسرائيل له روحيا ومهدت الحضارات القديمة له سياسيا وفقا لتدبير من العناية الالهية ، ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح ، ومن ثم يجب ان تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلا فى الكنيسة والجانب السياسى ممثلا فى الدولة ، ولما كانت الاخيرة تسمى الى الخبرات المادية الدينية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية اسمى فانه يجب ان تخضع الدولة

للكنيسة ، لقد اعترضوا بأن تعاليم المسيحية تخالف مقتضيات الدولة - يرد بذلك أوغسطين على الذين يقولون ان استيلاء القوط على روما عام ٤١٠ كان نتيجة تخلى الرومان عن دياناتهم القديمة التى علا شأنهم فى ظلها ثم اعتناقهم الدين الجديد ، انهم يقولون ذلك لان المسيحية ترى عدم مقاومة الشر ، وباعطاء الخد الايمن لمن صفحك على الايسر ، والرد على ذلك ان الناس فى كل عصر - حتى الملوك انفسهم - يرون العفو عند المقدرة فضيلة ، ان الغرض من ذلك منع الشر الظاهر مقاومة العدوان تزيد الشر فى قلب الممتدى وتدخل الشر فى قلب الممتدى عليه ، ولا يمنع هذا من الحزم كتأديب الوالد لولده (١) .

هكذا اراد سان اوغسطين ان تكون الدولة دينية بل ان تسيطر الكنيسة على الدولة من اجل تحقيق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ، تشرف الكنيسة على الدولة حتى توجهها الى الحياة الآخرة وتمكن الدولة الكنيسة من تحقيق اغراضها .

وقد رد سان اوغسطين على القائلين بالتعاقب الدورى فى التاريخ ، ذلك ان الحوادث وفقا لهذا الراى تميل الى ان تتكرر ، بينما اللاهوت المسيحى يجعل من صلب المسيح اهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق ، ومن ثم عارض سان اوغسطين القول بالتعاقب الدورى مؤكدا فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها ، ان صلب المسيح من اجل البشر كى يفدى خطاياهم حادثة فردية لا تتكرر لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر ، كذلك قيامه من بين الموتى ، انهم فى ضلال حين يعتبرون الدائرة اكمل الاشكال ويستخدمونها فى التاريخ بدلا من الخط المستقيم ، انهم يقيسون بعقولهم الضيقة احكام العقل الالهى ، ان هذا التفسير هو وحده الذى يكشف عن حكمة الله الخفية فى الوقائع ، فواقعة طوفان نوح لا تفسر الا فى ضوء الخطيئة الاصلية من ناحية واكتمال معناها بظهور المسيح من

١ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط من ٤٤ - ٤٨ .

ناحية اخرى ، ان عمل الله واضح في انتصار المسيحية اكمل مظاهر العناية الالهية(١) .

هذه اول محاولة تعبر عن نظرة كلية الى التاريخ وتفسير لمسار وقائمه ، ومع ذلك يتعدى ان يعد سان اوغسطين من خلال محاولته هذه مؤسس فلسفة التاريخ ، لانه قيد مفهوم العناية الالهية تقييدا لم تتجاوز فيه اصول الايمان المسيحي ، ومن ثم يتعدى ان يسلم بنظريته غير مسيحي ، بل لقد ذهب هرنشو الى انها ليست فلسفة ولا تاريخا وانما مجرد لاهوت وقصص قام به خيال قديس ، لقد مكن فيه الحقيقة وجعل البشر كقطع الشطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشیطان(٢) فبعد عن الحقيقة تصور حضارات العالم القديم على انها تمثل الشر ، وابتعد عن الحق حتى من الناحية الدينية البحتة تصور بني اسرائيل على انهم ممثلون للخير او مدينة الله، والا كيف يفسر قتلهم الانبياء ، ومن ثم لقد وجدت هذه النظرية ردود فعل عنيفة في عصر التنوير(٣) ومع ذلك فقد قدر لها ان تسود الفكر الاوربي ما يقرب من الف سنة حين سيطرت الكنيسة على الفكر والسياسة طوال العصور الوسطى.

بعض المراجع عن سان اوغسطين :

1. De Civiltate Dei مدينة الله لسان اوغسطين
2. R. A. Deane : The political and social ideas of Saint Augustine (New York 1963).
3. N. H. Bagnes : The political ideas of Saint Augustine (London 1936).
4. H. J. Marron : Saint Augustine et la fin de la culture antique Pa. is 1938
5. E. Gilson : La philosophie chretienne de Saint Augustine transl. into Eng. by L. E. M. Ltoch London 1961.

1 — T.R. Tholfsen : Historical Thinking pp. 63-71.

٢ - هرنشو وترجمة عبد الحميد المبادئ : علم التاريخ من ٢٦ .

٣ - في النقد التاريخي لتاريخ بني اسرائيل يمكن الرجوع الى ما قاله فولتير ، راجع مثلا : اندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى حتى العصر الحديث من ٢٦٥ .

٢ - جاك بوسويه

١٦٢٧ - ١٧٠٤

«إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن
بعنانيته في تاريخ الإنسان» .

بوسويه

كان قد مر على نظرية سان اوغسطين أكثر من اثني عشر قرناً
ومن ثم لم تكن في حاجة إلى تجديد لتدعيم سلطان الكنيسة فحسب
بل لأن عصر النهضة قد حمل معه ثورة على تعاليم الكنيسة وقيم
المصور الوسطى ، ومن ثم جاءت نظرية الاسقف جاك بوسويه في
القرن السابع عشر محاولة لاستمرار تفسير التاريخ من وجهة نظر
الكنيسة ، ولقد كان بحق ممثلاً لها ، فإذا كان لويس الرابع عشر هو
الدولة فإن الاسقف بوسويه هو الكنيسة .

استعرض في كتابه «مقال في التاريخ العالمي» تاريخ العالم إلى

* جاك بوسويه Jacques Bosset ولد في ريجيون ودرس القانون في مونت
وسنة ١٢ سنة .

* تفرغ للاهوت وقد رسم قسباً عام ١٦٥٢ وذاعت شهرته في باريس كواعظ ديني
بؤكد سلطة الكنيسة .

* قويت سلطته بالبلاط الملكي في فرنسا حين أصبح معلماً لابن لويس الرابع
عشر ولكنه أبعد بعد أن اشتد الصراع بين الملك والكنيسة .

* هاجم البروتستانتية معتبراً تحررها المذهبي من الكنيسة مظهراً للانحلال ،
فثالث الحكم عنده : المسيح - الملك - الكنيسة .

* أهم كتبه : «مقال في التاريخ العالمي» «رسالة في معرفة الله ومعرفة ذاته»
«السياة متخلعة من الكتاب المقدس» «تاريخ فرق الكنائس البروتستانتية» .

نهاية حكم شرلمان في القرن التاسع الميلادي (١) من وجهة نظر دينية
بحة بل ومن وجهة نظر مسيحية كاثوليكية بتحديد أدق ، فقسم
التاريخ الى أحقاب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس ،
ومن ثم فاهم أحداث التاريخ لديه :

هبوط آدم عام ٤٠٠٤ ق.م. - طوفان نوح عام ٢٢٤٨ ق.م. -
دعوة ابراهيم عام ١٩٢١ ق.م. - نزول شريعة موسى عام ١٤٩١ ق.م.
ثم ظهور السيد المسيح ، اما اهم الوقائع بعد ظهور المسيحية
فواقعتان :

اعتناق الامبراطور قسطنطين المسيحية عام ٣١٢ م. ثم تنويع
البابا ليو شرلمان امبراطورا على الرومان عام ٨٠٠ م .

مادته التاريخية اذن مستخلصة من الكتاب المقدس لا من وثائق
التاريخ ومستنداته ، والتاريخ عنده تحكم شعوبه قوانين وضعية قبل
شريعة موسى ثم قانون سماوى مند موسى الى ان تمت النعمة الالهية
بالمسيح (٢) .

ان الدين هو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع
مظاهر الحضارة ، لانه التراث الروحي للشعوب ، ولانه الحقيقة الخالدة
على مر الزمان ، ومن ثم لم يكن ماهو جدير بالاعتبار غير تاريخ العبرانيين
لان اديان الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والاشورية
والهندية ليست الا خرافات ، يطلعنا التاريخ الديني على تخطيط
الهي محكم ، واذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فاولى ان نؤمن
بعنايته واحكام تدبيره في تاريخ الانسان ، ان التاريخ يهدف الى
اعلاء كلمة الله ، والمقصود بكلمة الله عنده سلطان الكنيسة .

١ - كان يود ان يستكمل الكتاب حتى عهد لويس الرابع عشر ومن ثم جاء فولتير
ليؤلف عن هذه الفترة (من شرلمان الى لويس الرابع عشر) ولكن من وجهة نظر
مخالفة تماما ان لم تكن معارضة .

2 — Flint : History of the philosophy of history p. 126.

هكذا يتبين أن مفهوم العناية الالهية لدى رجال اللاهوت لم يتجاوز العقيدة المسيحية بل لقد ضيقوا من هذا المفهوم وحجروه حتى قيده بسلطان الكنيسة الكاثوليكية متجاهلين بل محطين من شأن الحضارات القديمة العريقة من الصين الى مصر ، ومن ثم كان من الطبيعي أن يصبح هذا التفسير الدينى للتاريخ العالمى مرفوضا من المؤرخين لا العلمانيين منهم فحسب بل بعض الكاثوليك انفسهم ، ونظرا لضيق افق هذا التفسير فقد وجد رد فعل بالغ العنف لدى مؤرخى عصر التنوير بوجه عام وفولتير بوجه خاص الذى قوض هذا التفسير من اساسه بنقد شديد للتوراة وقصصها كوقائع فى التاريخ، وبذلك انحصر تاريخ العبرانيين الذى بالغ رجال اللاهوت فى قيمته التاريخية الى مكانته الحقيقية وهذه لا ترقى بآية حال الى مكانة آية حضارة من حضارات الشرق القديم ■

بعض مراجع عن بوسويه :

- 1 — Lebarcy, Histoire critique de la predication de Bossuet (Lille 1888).
- 2 — Calvet : Bossuet : l'homme et l'œuvre (Paris 1941).

٣ - اخوان الصفا (١)

«خلافة النصب لا تدوم لانه لا بد ان يظهر من ظهوره تكتمل
السعادات . انه كالشمس يبعث في العالم روح الحياة» .
اخوان الصفا

لم تتخذ نظرية العناية الالهية طابع الشمول سواء في اليهودية أو
المسيحية بل ضيقها الفريقان كل على دينه بل أحيانا على المذهب
الخاص داخل الدين ومن ثم قبعت هذه النظريات داخل اللاهوت
الخاص لم تتجاوزه الى رحاب التفسير العلمى أو الفلسفى الاوسع
أفقا .

وقد بدت نظرية العناية الالهية كمقيدة تبعث على الامل فى نفوس
المعتنقين فى اوقات المحن والازمات ، امل اليهود ابان التششت فى أرض
الميعاد ، وامل رجال الكنيسة ابان انتقاد المسيحية بوصفها سببا فى
سقوط الدولة الرومانية فى انتصار الكنيسة وسيطرتها على الدولة .

كذلك الامر فى الاسلام لم اجد تطبيقا لنظرية العناية الالهية
على التاريخ الا لدى فرقة مذهبية فاتخذ التفسير طابع التحزب ،
وكانت هذه الفرقة مضطهدة تعارض الخلافة القائمة ومن ثم علقت

١ - جماعة اخوان الصفا وعلان الوفا ظهرت فى القرن الرابع الهجرى نتيجة
الاحوال السياسية والاجتماعية وجزءا من خطة وضعتها الشيعة الاسماعيلية لبلوغ
اهدافها ، زعمت هذه الجماعة ان الشريعة الاسلامية قد دنست بالجهالات واختلطت
بالضلالات وانهم يعملون على تطهيرها بالفلسفة ، اتخذت طابعا عالميا شموليا اذ
اعلنوا أنهم لا يعادون علما من العلوم ولا يهجون كتابا من الكتب ولا يتعمصون للمذهب
على مذهب وان مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها ، تعد رسائل
اخوان الصفا موسوعة علمية جامعة لجميع المعارف فى ذلك العصر ، وان غلب عليها
طابع الحشو فى الايمان بأسرار الاعداد وفى الهبوط بالفلك الى مستوى التنجيم .

الآمال على الخلاص بمقيدة المهدي المنتظر (١) ، ولما كانت هذه المقيدة مستقبلية فقد التمس لها جماعة اخوان الصفا الذين يفلب على الظن انها احدى جماعات الشيعة الاسماعيلية اساسا يدعمها من الماضي او التاريخ : التاريخ الدينى بطبيعة الحال .

لقد استخلف الله آدم فى ارضه ، فلما اكل من الشجرة خرج عن امر الله وصار فى امر ابليس حتى استرجع فتاب واناب ، هكذا يجرى امر المستخلفين من ذرية آدم فى الارض ، فمن كان منهم مستخلفا فيها بامر الله الذى استخلف به آدم بعد التوبة فى خلافة نبوة وامامة ، ومن تعدى هذا الامر فخالف هذه القاعدة وطلب ان يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسميه وحرصه فانه لا يتم له ، وان تم وقدر عليه فانما هو خليفة ابليس لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطفيان وعصيان (٢) .

الخليفة هو من استخلفه الله بامرہ وايدہ بملائكته وكان الله هو المدير له ، فيجمع له السعادات الفلكية كلها واليه تصرف روحانياتها، كما سخر الله لسليمان الجن والانس والوحش والطير ، وكما قهر فرعون لموسى وكما انزل تاييده لمحمد فخضع له الملوك ، فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل .

اما الخلافة عن ابليس خلافة الفصب فانها لن تدوم ، ذلك انه لا بد ان يظهر فى آخر الزمان سيد اخوان الصفا المحيط بمعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها ، وهو تمام العالم وعود الخاق الى اوله ، ورجوع الحق الى اهله ، ذلك هو المهدي

١ - آمن الشيعة الاثنا عشرية بمقيدة المهدي المنتظر بينما آمن الاسماعيلية بالامام المستمر وتنفق الفكرتان فى معارضة الخلافة القائمة وانتظار امام يلا الارض عدلا كما ملئت جورا .

٢ - رسائل اخوان الصفا ج ٤ ص ٤٠٤ .

المنتظر الذى سيظهر كالشمس يبعث فى العالم روح الحياة ، وقد
حان قيام مملكة الله وظهور المهدي المنتظر اذ ينبىء بذلك انه قد حان
القران الاعظم حين يقترن زحل والمشتري وهو القران الموجب
للاشياء العظام فى العالم كبعث الرسل .

هذه آراء وان انبثقت عن جماعة اسلامية فضلا عن انها مستقاة
من التاريخ الدينى للانبيااء كما يقرره الاسلام فانها لا تعبر عن رأى
جمهور المسلمين وعقيدتها فى العناية الالهية - أو اللطف الالهى
وفقا للتسمية الاسلامية - ان العناية الالهية لدى المسلمين بعامة
والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما بخاصة ذات طابع كوني
شمولى ، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة فى الفكر الاسلامى :
تطبيق المفهوم الاسلامى للعناية الالهية على التاريخ سواء التاريخ
العالمى أو حتى الاسلامى ، لقد آمن كثير من مؤرخى الاسلام أن وقائع
التاريخ مظهر المشيئة الالهية ولكنهم لم يوضحوا انه مظهر عنايته أو أن
هناك تخطيطا الهيا مرسوما نحو خير البشرية بعامة أو خير المسلمين
بخاصة .

وهكذا ظل تطبيق عقيدة العناية الالهية على التاريخ ضيقا اشد
الضيق متحيزا كل التحيز الامر الذى جعل نظرياته تندرج فى
موضوعات اللاهوت ولا يعترف بها ضمن نظريات فلسفة التاريخ .

الفصل الثالث

نظرية التقدم : الفعل الانساني

«انجازات الانسان في التاريخ»

مدخل ...

سادت نظرية التقدم عصر التنوير عقب الكثوف العلمية في القرن السابع عشر الامر الذي دعم ثقة الانسان في المستقبل واستعلائه على الماضي ، فلم تكن نظرية التقدم مجرد آراء يرددها مفكرون وانما كانت اقتناعا لدى اهل ذلك العصر .

وقد اسهم فلاسفة عصر التنوير بافكار جديدة في الدراسات التاريخية اذ جعلتهم نزعتهم المتحررة رواد النقد التاريخي في العصر الحديث ، فقد وضعوا كل شيء موضع النقد والفحص الامر الذي خلص التاريخ من كثير من الاخطاء ثم هم اول من وسع افق الاوربي في نظره الى التاريخ اذ لم يصبح اهتمامه محصورا في تاريخ اليونان والرومان دون سائر الحضارات ، ولم يصبح الشعب العبراني هو وحده الجدير بالاعتبار بين شعوب الشرق القديم ، لقد اصبحت نظرة المؤرخ اكثر تحررا وابعد عن التعصب الديني والقومي .

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخي عصر التنوير علاقات السياسة واخبار الحروب، لان هذه لا تكشف عن شيء من التقدم ، لقد تجاوزتها الى اوجه النشاط الانساني ممثلة في العلم والفن والفلسفة والادب والتكنولوجيا ، فالتاريخ الحق هو تاريخ الفكر الذي يكشف عن تقدم العقل البشري ، ومن ثم اصبحت وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة .

واستمرت نظرية التقدم سائدة طوال القرن التاسع عشر ، وان اصبحت للتقدم معان متعددة :

١ - معنى تطورى : بعد ان دعت نظرية التطور الى مفهوم التقدم حتى التبت به ، انه وفقا للتطوريين تصبح الطبيعة الانسانية اسمى حصيلة لعملية التطور ذاتها ومن ثم فان التقدم التاريخى متضمن فى قانون الطبيعة ، ذلك انه لما كانت عملية التطور حتمية وقد ادت بالانسان ان يصبح على راس الكائنات الحية كان معنى التقدم متضمنا فى الطبيعة ذاتها ، فالانسان بوصفه ابنا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعى ومن ثم فان مسار التاريخ لا بد ان ينطوى على تطور نحو ما هو اسمى (١) .

٢ - معنى فلسفى مذهبى : حيث اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة فى فلسفة التاريخ، فهو تقدم نحو حرية الروح بوعيا لذاتها لدى هيجل ونحو المجتمع اللابقى لدى ماركس(*) .

٣ - معنى سياسى : مكن له المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر ، فحين وصلت الامبراطورية البريطانية اوج عظمتها ، اصبح التقدم قضية مسلما بها لدى المؤرخين ، فالتاريخ عند لورد اکتون علم التقدم ويجب ان يكتب على انه تقدم الانسان ، ولقد اشار برتراند رسل الى انه نشأ وسط تيار جارف من التفاؤل فى العصر الفيكتورى (٢) .

٤ - معنى حضارى : نتيجة لتقدم العلم من جهة وتطور الانظمة السياسية نحو الديمقراطية من جهة اخرى ، فشاعت

١ - يلاحظ الخلط بين التطور والتقدم ، فالتطور تعديل بيولوجى فسيولوجى فى الكائنات الحية وفقا لقانون الانتخاب الطبيعى بينما التقدم بايجاد انماط جديدة لاسلوب حياة الانسان تكشف عن امالته وابتكاره .

* - نرجىء الحديث عنها الى فصلين مستقلين .

3 - B. Russell : Portraits from memory p. 17.

افكار السيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح
الانسان وسعادته ، يقول وامنيه : سيشهد المستقبل نموا
لا حد له لسيطرة الانسان على الطبيعة وتسخيرها
لصالحه(١) ، كما اصبح الحديث عن الحرية السياسية
والحقوق المدنية والغاء العنصرية .

هكذا بدا لانصار التقدم ، مقدرة الانسان على ان يتم من الانجازات
ما يمكنه من ان يستبدل بالفردوس الدينى الاخرى فردوسا علمانيا
دنيويا ، فالحياة فى باريس ولندن وروما افضل عند فولتير من جنة
عدن !!

1 — E. H. Carr : What is history ? p. 111.

١ - فولتير

١٦٩٤ - ١٧٧٨

«هل اختار الله بعنايته هذا الشعب الوضيع ليكون شعبه المختار اذا انتصروا قتلوا النساء والاطفال في نشوة جنونية . واذا هزموا تجدهم في الدرك الاسفل من الدل والهوان»

فولتير

يتبلور في شخصيته عصر التنوير والاتجاهات التاريخية فيه، وقد سبقت الاشارة الى بعض هذه الاتجاهات ويمكن ايجازها فيما يلي:

١ - الاهتمام بالتاريخ للحضارات بدلا من الملوك والقواد لان اخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الانساني خلال عصور التاريخ ، يقول فولتير : ان بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات

•

فولتير (فرانسوا ماري ارونه دى فولتير)

Voltaire (François Marie Arouet de Voltaire)

* ولد في باريس من أسرة ثرية وقد درس في مدرسة لويس اليسوعية وقد هجر دراسة القانون من أجل الادب .

* ادى أسلوبه اللاذع الى نفيه من باريس الى هولندا عام ١٧١٢ ثم الى سجنه ١١ شهرا في الباستيل (١٧١٨ - ١٧١٩) .

* اقام في إنجلترا ٢ سنوات (١٧٢٦ - ١٧٢٩) درس خلالها الفلسفة الانجليزية والادب والسياسة وبعد هذه الفترة مرحلة حاسمة في تكوينه الفكرى اذ ذهب اليها شاعرا وعاد فيلسوفا وقد أعجب بالديقراطية الانجليزية واسحق نيوتن ونشر كتابه : رسائل من الامة الانجليزية : عام ١٧٢٧ .

* نشر قبلها كتابه الرسائل الفلسفية عام ١٧٢٤ ولكن أسلوبه اللاذع ادى الى مطاردته فهرب من باريس الى اللورين حيث تعرف على مدام دى شاتليه .

* أصبح من اكبر مؤرخى فرنسا ومن بالاكاديمية عام ١٧٤٦ وقد رحل الى بروسيا بعد موت مدام دى شاتليه عام ١٧٤٩ ولكنه اختلف مع امبراطور بروسيا .

ولكنى بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسى أكثر حكمة مما كنت قبلها حيث لم أتعرف الا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة ، وای حكمة تكتسب من العلم بسيادة طاغية على شعب بربرى لا هم له الا ان يغزو ويدمر .

٢ - اتساع دائرة التاريخ فلا تكون وقفا على تاريخ اوربا ، بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم ، ومن ثم فقد انتقد فولتير كتاب بوسويه : مقال فى التاريخ العالمى ، فليس فى نظره تاريخا عالميا ذلك الذى حصر التاريخ فى أربعة أو خمسة شعوب ، وتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات المجيدة كالصين والهند وفارس وبابل وأشور ومصر .

٣ - إعادة تقييم وقائع التاريخ الاوربى فى العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل ، ان ازهى عصور التاريخ الاوربى يتمثل لديه فى فترات أربعة : التاريخ اليونانى القديم ثم الدولة الرومانية ابان ازدهار حضارتها ثم عصر النهضة واخيرا عصر التنوير ، والاخير أكثر استنارة ، ذلك ان معيار التقييم لديه فى سيادة العقل ، فحيث يكون العقل قادرا على طرد ظلام الجهل والاهواء والفييات واحقاد التعصب يتم التقدم نحو

= * رحل الى سويسره عام ١٧٥٥ وداره فيها قد أصبحت الآن «مهد ومتحف فولتير» ، وقد اثار فقر جيرانه مشامره كما دافع عن احد البروتستانت لما تعرض له من تعذيب واضطهاد وبدأ حملة عنيفة على الكنيسة متهما اياها بالتحالف مع الدولة ضد الحريات فاعتبر المدافع الاول من الانسانية فى نظر الاوروبيين واستقبل بعدها فى باريس استقبالا حارا عام ١٧٧٨ ولكنه مات فى نفس العام .

* فيه نزعة الشك الديكارية ولا أدوية مونتنى ولكن نيوتن هو الذى أعجب به .

* اهم كتبه التاريخية : «شارل ١٢» ، «لويس ١٤» وهو تاريخ حضارة لا تاريخ ملك (١٧٥١) مقال فى عادات وروح الامم (١٧٦٦) - من عهد شرلمان الى لويس ١٤ ، حوليات ١٧٢١ فلسفة التاريخ عام ١٧٦٥ - حوليات امبراطورية روسيا تحت حكم بطرس الاكبر ١٧٥٧ - تاريخ نشأة المسيحية ١٧٧٦ .

الكمال ، ومن ثم فان اكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا في نظره هو العصر الوسيط حيث الحرب التي اثارها التعصب الاعمى من البابوات ورجال الكنيسة وحيث الفظائع المشينة التي تولدت عن تلك الحروب ، كانت الاحقاد متحكمة والاهواء سائدة ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل ، كانوا يلبسون مسوح الرهبان وهم سفاكو دماء متحالفون مع ملوك مستبدين طغاة، ارتكبوا ابشع الفواحش ثم غرروا بالجماهيم الساذجة ببيع العفو عن المعاصي بصكوك الغفران ، ان المؤرخ يجب ان يرفع شعار : اسحقوا الفجور (١) ! من اجل ازاحة اكبر عقبة في سبيل تقدم الجنس البشرى .

هكذا لم يجد فولتير في العصر الوسيط شيئا جديرا بالتقدير حتى الفن القوطى كانت تسوده الخرافة كما كانت الحياة العقلية في العصر الوسيط خالية من اية فضيلة ، اما الفلسفة المدرسية فابنة غير شرعية لفلسفة ارسطو بعد ان شابتها ترجمة مشوهة وسوء فهم ومن ثم اساءت الى العقل اكثر مما نفعته .

وتمتد حملة فولتير على الكنيسة ورجال الدين الى المؤرخين الذين انطوت نظرتهم الى التاريخ على اسكاتولوجية وايمان بالعناية الالهية ، اما النظرة الاسكاتولوجية فترتبط في الميحية بمقيدة الخطيئة الاصلية ، تلك هي المقيدة التي حطت من قدر الطبيعة البشرية والقت ظلا قاتما على حياة الانسان على الارض ، ومن ثم فقد انتقد باسكال لانه تعمد ان يصور البشرية بصورة ممقوتة لما تتضمنه من شر لازم عن الخطيئة الاصلية ، ولم يجد فولتير في الاسكاتولوجية - التي لا تجعل للحياة من هدف الا الاعداد للموت - لم يجد الا فكرة تحول دون تقدم البشرية ، ومن ثم فقد دافع عن قيمة الحضارة وعن مستقبل الانسان على الارض فالحياة في باريس ولندن وروما افضل من جنة عدن !!!

٤ - انتقاد لقصص العهد القديم وللتاريخ المستند اليه : ان

التاريخ المستند الى الكتاب المقدس لدى كل من سان أوغسطين وبوسويه يتجاهل شعوب الشرق ذات الحضارات العريقة ويوجه عناية مبالغا فيها الى العبرانيين ، كما لو كانت تلك الحضارات لا قيمة لها الا من حيث علاقتهم باليهود ، قد يكون للاخيرين مكان في اللاهوت ، أما في التاريخ فليس لهم الا وضع وضع ، يعلما التاريخ أن أصل الشعب اليهودي طائفة من الساميين الرحل عاشوا مشتتين في صحراء ممتدة بين مصر وسورية ، وتشير المستندات التاريخية القديمة الى أن أماسيس ملك مصر قد طرد من بلاده قبيلة من الاشخاص المصايين بالجدام فارتدت نحو الصحراء ، كما يشير تيودورس الصقلي الى أنه حين خاض ملك مصر غمار الحرب في اراضي الحبشة هاجمت مصر اثناء غيابه عنها جماعة من قطاع الطرق واعملت فيها النهب فالقى أماسيس القبض عليهم عقب عودته وقطع انوفهم وآذانهم ونفاهم الى صحراء سيناء حيث صنعوا الشباك لصيد السمك ، هؤلاء هم أجداد اليهود (١) .

ومن الخطأ الظن أن اليهود كانوا مضطهدين في الدولة الرومانية أو غيرها لقولهم باله واحد في عالم وثني بل لانهم يعقتون الامم الاخرى ، أنهم برابرة يقتلون أعداءهم المغلوبين بلا رحمة ، أن هذا الشعب اللئيم المخرف الجاهل المعطل عن الابداع الفكري كان يزدرى أكثر الامم حضارة ، أنهم أحقر شعوب الارض ، قطاع طرق ممقتون مخرفون همجيون ، منحطون في الفقر وقحون في الفنى ، اذا كتب لهم الظفر فتكوا بالمفلولين وبطشوا بالنساء والاطفال في نشوة جنونية وان كتبت عليهم الهزيمة تجدهم في مذلة مشينة ومهانة مزرية ، فهل شمل الله بعنايته هذا الشعب الوضع - كما تقول التوراة - ليكون شعب الله المختار ، أو ليكونوا مخلصي الجنس البشرى ؟

١ - اندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلفي من المصور الوسطى حتى العصر الحديث من ١٥١ .

أماسيس أو مريبتاج «مفتاح» هو المشهور أنه فرعون موسى .

ليست هذه نزعة معادية للسامية ولكنها رد فعل لنظريات التاريخ ضيقة الأفق من سان أوغسطين الى فيكو الذين حصروا العناية الالهية في تاريخ بنى اسرائيل محقرين حضارات زاهرة متهمين اياها بالوثنية والخرافة ، ومن ناحية اخرى افصح فولتير عن خطأ الاستناد الى قصص العهد القديم واتخاذها اساسا للتاريخ ليس لمبالغة هذه القصص في الاهتمام بالعبرانيين واحتقار شعوب الشرق الاخرى فحسب ، بل لان هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية .

وقد انتقد فولتير مفهوم العناية الالهية جدليا لاستبعاده كاساس لتحديد مسار التاريخ ، ذلك انه اما ان الله قادر على أن يزيل الشر عن العالم أم لا ، او انه يريد الشر او لا يريد ، او انه قادر ومريد ، فاذا كان مريدا ازالته ولا يقدر ، فذلك ينقص من قدرته المطلقة ، واذا كان يقدر ولا يريد فذلك ينقص من خيريته ، واذا كان لا يقدر ولا يريد ، فذلك منقص من قدرته وخيريته معا ، واذا كان يقدر على ازالته ويريد ذلك فمن أين جاء الشر في العالم ؟ كذلك انتقد فكرة الشر الجزئى من أجل خير كلى لدى لينتزر وعارض فكرة ارادة الله أن يمتحن الانسان بالخير والشر ، لانه اذا كانت الكوارث تمثل غضب الله على العصاة فلم مدينة لبيسون (١) بالدات ، ولم حلت العقوبة بالابرياء مع الاشرار ؟ ولم تهدم الظواهر الطبيعية كالصواعق والزلازل الكنائس ولا تهدم دور الرذيلة فقط ؟ خلاصة هذه الانتقادات ان الله خلق العالم وفقا لقوانين ثابتة لا علاقة لها بأفعال الانسان من خير أو شر ، وأن الله منح الانسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين ومن ثم فان التاريخ لا يسير وفقا لمفهوم العناية الالهية لدى اللاهوتيين وانما بمقتضى العقل البشرى نحو الأفضل والاحسن ، لقد تحرر الانسان من الجهالة والخرافة في العصور التي تحكم فيها العقل ، ان التقدم انتصار لقوى النور على الظلام حيث

١ - مدينة Lipson دمرها زلزال وقد الف فولتير قصيدة عنها يعارض فيها فكرة العناية الالهية كما عرضها لينتزر .

يكون العقل هو المرشد ، والقرن الثامن عشر اكثر القرون استنارة وتقدما بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة والانجازات في مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبقه ، ليس في وسع الانسان الا أن يتفاهل بالنسبة للمستقبل اذ ستخطو سيطرة العقل خطوات ابعد كما أن الصناعة ستصبح اكثر تطورا بفضل التحسينات والابتكارات في مجال التكنولوجيا وبفضل سحق الخرافة والجهالة المتمثلين في سلطة الكنيسة اذ ستنتهي الحروب الدينية والمذهبية وان كان هذا لا يعنى نهاية الحروب تماما اذ ستظل الحروب لدوافع سياسية .

على أن ذلك لا يعنى أن حركة التاريخ دوما حركة صاعدة ، والا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار ، وكيف سادت العصور الوسطى التي اذانها بعد العصر الكلاسيكي ، ليس التقدم اذن متصلا اذ قد تحدث مفاجآت ، واذا كان العقل كفيلا بعلاج الافات التي يتعرض لها الانسان كالخرافة والجهالة فان الدواء الذي يشفى المرضى قد يهلك مريضا ، كذلك تكون اخطاء التاريخ وانتكاساته ، قد تثور الاحقاد او التعصب ومن ثم تترد الحضارة ، ومع ذلك فيمكن التفاؤل بصدد امكان العقل احراز التقدم في العلوم والاكتشافات .

٢ - كوندورسييه

١٧٤٣ - ١٧٩٤

«ما حمله المسلمون من تراث كان كافيا لا يقاط أوروبا من غفوتها
وان لم يحل دون عودة المسلمين الى غفوتهم ! ! »
كوندورسيه

يمثل كوندورسيه نموذجا آخر من الفكرين المعتنقين لنظرية التقدم
معبرا في ذلك ايضا عن عصر التنوير ويتمثل تصوره للتاريخ الماضى من
اجل الحاضر والمستقبل فيما قدمه من لوحة تاريخية لتقدم العقل
البشرى .

تكشف هذه اللوحة عن أن الانسانية قد تطورت خلال عصور
التاريخ على النحو الآتى :

الماركيز مارى جان انطوان دى كوندورسيه

Marquis de Marie Jean Antoine de Condorcet

* رياضى فرنسى وفيلسوف وسياسى ومؤرخ للعلوم ومصلح اجتماعى ومن الفلاسفة
الموسومين فقد اسهم في تحرير ملحق دائرة المعارف وفي اكتشاف نظرية الاحتمالات
وامكان تطبيقها في العلوم الاجتماعية .

* كان صديقا لكل من فولتير وتارجو

تعلم في مدارس الجوزيت .

* كان يحضر المنتديات الفكرية في صالون مدموازيل دى لسبيناز Lespinasse
ثم أصبح صالونه مجمعا لرجال الفكر بعد زواجه من صوفيا ميروتشى .

* شارك في المجالات العلمية والادارية والسياسية فهو عضو الاكاديمية الفرنسية
منذ عام ١٧٦٩ وهو مفتش ثم وزير المالية وعضو في لجنة التعليم في المجلس التشريعى
وكان يرى الاصلاح التربوى هاما للاصلاح السياسى ، كما شارك في المناقشات المتعلقة
بالثورة كمضو المجلس البلدى في باريس ، وقد شارك في حزب الجيرونديين وسودة =

المرحلة الاولى : حيث اجتمع الافراد على هيئة عشيرة ، فيها صنع الانسان اسلحته وكان رؤساء العشائر يحددون التنظيم الاجتماعى والسياسى والاخلاقى ، تكونت لدى الانسان مفاهيم بدائية عن الكون ، كانت بداية الطب بالسحر ، عرف الاعشاب الطبيعية ولكنه كون حولها معتقدات سحرية .

المرحلة الثانية : عصر الاقوام الرعاة ، حيث استأنس الانسان الحيوان لتحسين طرق معيشته ، وقد ظهرت بعض الحرف كصناعة النسيج ، وعرف الانسان طريقة المقايضة وتزايد سلطان السحرة بسلطة دينية واصبحت لهم امتيازات .

المرحلة الثالثة : عصر الزراعة واختراع الكتابة : تيسر قيام الزراعة فى مناخ ملائم وتربة صالحة وقد عاونه فى ذلك بعض الحيوانات التى استأنسها وابتكر الانسان بعض أدوات الزراعة ونظرا لتعلق المزارعين بالارض فقد خضعوا احيانا للفراة ، فكان ان نشأ الرق ، وتكون النظام الاقطاعى : نبلاء يرثون ورقيق مرتبط بالارض .

ونظرا لحاجة المزارعين الى تصريف منتجاتهم فقد نشأت المدن ، كذلك نشأت بعض العلوم المرتبطة بالزراعة كالمساحة والحساب ، وكان لا بد من التدوين وكان فى مبدأ أمره مقصورا على طبقة الكهان .

المرحلة الرابعة : من التدوين الى تقسيم العلوم ، تمثل هذه المرحلة الخطوات الاولى فى تقدم الفكر البشرى ، تلقى اليونان تراثا

=الدستور التى لم يؤخذ بها عام ١٧٩٢ ، وكان قد عارض احكام الامداد كما عارض اعدام الملك لويس السادس عشر ، اختفى بعد صراع الجيرونديين مع اليقابة ولكنه امقتل ومات فى اول ليلة بسجنه .

* اهم كتبه : «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشرى» .

Esquisse d'un tableau historique des

Progrès de l'esprit humain.

واسعا وفنونا عديدة ومعارف علمية ومعتقدات دينية من الشرق وامتاز اليونان لانها لم تكن بها طبقة كهان تحتكر العلم كما كان حال الشرق فنشا الفكر حرا .

نشأت الرياضيات على يد فيثاغورس ، وفكرة الآلية عند ديمقريطس ، ولكن مفكرى اليونان أساءوا حين لم يأخذوا بالتجربة ، وحتى حينما حاول سقراط أن ينزل الفلسفة من السماء الى الارض اعادها افلاطون الى السماء، ومع ذلك كانت لهذا العصر اسهامات جوهرية تمثلت فى علوم رياضية منظمة وعلوم سياسية نشأت عن تنوع الدساتير اليونانية كما ازدهر الادب والمرح والفنون الجميلة .

المرحلة الخامسة : عصر تقدم العلوم منذ تقسيمها : وتبدأ هذه الفترة بأرسطو وهو لم يحصر العلوم فى تصنيفه فحسب بل وطبق المنهج الفلسفى على الخطابة والشعر ، وفى الوقت نفسه استقلت بعض العلوم كالرياضيات والطب .

ولما خضعت اليونان للدولة الرومانية ، اقام بعض العلماء فى مدينة الاسكندرية بعيدا عن استعمار روما التى كانت تحت سيطرتها على جزء كبير من العالم القديم ، وقد اخذت هذه عن اليونان الفن والادب ولم تقدم سوى شيئين : التشريع ومعبد البانثيون حيث كانت تعبد كل الالهة ، مما هيا الاذهان الى فكرة الاله الواحد .

لقد اتفقت عشرون فرقة دينية يهودية ومصرية على مقاومة ديانة الامبراطورية ولكنها كانت متنازعة فيما بينها وأخيرا ذابت كلها فى المسيحية .

وقد صاحب انتشار الدين الجديد ضعف الامبراطورية وتدهور العلوم والفلسفة ، ولم تكن وسائل انتشار الثقافة ميسرة فكان صدور أمر من الامبراطور كفيلا باغلاق المدارس الفلسفية ومن ثم نهاية الفلسفة اليونانية .

المرحلة السادسة : من انحطاط العلوم الى بعثها : انحدر العلم وانتشر الجهل وشاع الفساد وساد حيم القوة ، فدمرت غزوات البرابرة حضارة الرومان بادابها وفنونها ورخائها .

ومن ناحية اخرى ادخلت الكنيسة تنظيمها اقطاعيا يؤدى بالشعوب الى الوقوع فريسة اضطهاد ثلاثى : الملوك والقادة العسكريون والكهنة ، كان الكهنة يملأون الفكر بخرافات ويحرضون الامراء على اعدام وحرق من يستنكر اباطيلهم .

اما فى الشرق فقد حمل الماسحون تراث اليونان وتقدمت بعض العلوم وكان ذلك كافيا لتنبيه اوربا من غفلتها وان لم يحل ذلك دون عودة المسلمين الى غفوتهم .

المرحلة السابعة : من بعث العلوم حتى اختراع الطباعة :

ثمة اربعة اسباب نبهت الفكر الانسانى وايقظته من سباته :

١ - النفور من تسلط الكنيسة وفقدان الاحترام لرجال الدين الامر الذى انعكس على الدين نفسه .

٢ - تحرر بعض المدن وسمي بعض الملوك الى نيل تأييدها ضد التبلاء .

٣ - الحروب الصليبية : وهذه وان كانت وليدة التعصب الا انها جعلت المسهمين فيها يحتكون بالعالم الشرقى وحضاراته وعلومه .

٤ - نشأة الجامعات التى اصبحت مراكز الفكر .

وقد ظهرت فى هذه الفترة عدة اختراعات كالطواحين الهوائية وادوات قياس الزمن والبوصلة ومعامل الورق واكتشاف البارود ، ومع ذلك لم يتخلص العقل تماما من المناهات اللاهوتية .

المرحلة الثامنة : من اختراع الطباعة حتى طرح نير السلطات التقليدية .

ان ثلاث وقائع كان لها اهميتها في هذه المرحلة هي : اختراع آلة الطباعة واحتلال المسلمين القسطنطينية واكتشاف العالم الجديد ، كانت هناك علامات على الطريق اهمها بحث الفكر الحر ، وقد تجلى ذلك في الاصلاح الدينى ، ان قيام البروتستانتية يعنى انه لى يكون المرء مخلصا لدين المسيح لا بد ان يبدأ برفض تعاليم قساوسته فكانت دعوة مارتن لوثر تعبيرا عن نصف التحرر ، وتمثل النصف الثانى في تجديد الفكر الحر ، فظهرت افكار حقوق الشعب وتقييد حرية الملك كما ظهرت في العلوم مناهج جديدة ، وبالرغم من ذلك لم يتحرر الفكر تماما لان التربية المدرسية ظلت في ايدى رجال الدين ، كما كانت الافكار الجديدة تلقى اضطهادا رسميا دينيا .

المرحلة التاسعة : ظهور بيكون وجاليليو وديكارت :

لقد بين بيكون المنهج التجريبي لدراسة الطبيعة وحث على الملاحظة والتجربة اما جاليليو فقد احدث ثورة في الفلك ، كما افاد ديكارت بمنهجه الرياضى وان اخطا حين لم يعط التجربة حقها .

واستمر التقدم في العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية خلال القرن السابع عشر حتى اذا جاء القرن الثامن عشر تمثل التقدم في شخصيات فولتير ومونتسكيو وتاراجو . ومن ناحية اخرى اشعلت غياوة الحكام لهيب الثورتين الامريكية والفرنسية فانتشرت افكار المساواة والحرية .

لن يتوقف سير الانسانية بهذه المراحل اذ لا بد ان تخطو قدما نحو المساواة والتخلص من العبودية ، وليست المساواة سياسية فقط وانما اقتصادية متمثلة في توزيع الثروات وتقسيم التركات والتأمين الاجتماعى .

يحدو الانسان الامل في مستقبل مشرق قائم على احترام

حقوق الفرد وتقدم العلم ، وبذلك تسير الانسانية نحو سعادة فكرية
وخلقية واجتماعية (١) .

اهم المراجع :

De Condorcet : Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité
des décisions rendues à la pluralité des voix (1785)
Esquisse d'un tableau historique des progrès de
l'esprit humain (1795).

١ - اندريه كريسون وترجمة نهاد رضا : تيارات الفكر الفلسفي من القرون
الوسطى حتى العصر الحديث - منشورات عويدات (بيروت - لبنان) ص ٢٥٩ - ٢٧٤

لا يهمنى ان اميد الى القمر بقدر ما يهمنى
ان اميش سميذا على الارض .

تعقيب :

بالرغم من الافكار الرائعة التى قدمها مفكرو عصر التنوير ،
واسهموا بها فى احداث ثورة شاملة فى مفهوم التاريخ ، فان هذا لا
يحول دون بعض مآخذ عليهم ، لقد حكموا على عصور الماضى بمعايير
حاضرهم ومن ثم كان نقدهم العنيف للعصر الوسيط ، وقد
انتقلت حملتهم على رجال الدين الى ان مست الدين نفسه اذ لم
يصبح فى نظرهم عاملا مهما من عوامل تشكيل الحضارة ، بل ان
حملتهم على الخرافة والفكر الغيبى قد تناولت الدين ، ان النزعة
التحررية سلاح ذو حدين ، انها تفيد فى النقد التاريخى ، ومع ذلك
وبالرغم من ايمان مؤرخى هذا العصر بالتقدم بما تتضمنه من معنى
التفكير ، فقد اقاموا افكارهم على اساس وحدة الطبيعة البشرية ،
انهم لم يحاولوا فهم الماضى فى ضوء الماضى وانما فى ضوء قيمهم
واحكامهم كان هذه القيم والاحكام ثابتة مطلقة .

ان التقدم يجب ان يتخذ مفهوما اعمق من مجرد تحرر الفكر
من السلطة - دينية او سياسية - فذلك مظهر خارجى برانى للتقدم ،
انه كان ينبغى ان يتغلغل المورخ فى سياق احداث التاريخ متعايشا
معها مدركا طابعها الفردى محاولا الكشف عن باطن مسارها ، وهذا
ما فهمه وادركه خصوم هذا العصر من الرومانتيكيين وعلى راسهم
هردر .

كذلك لم تكن نظرية التقدم ذات قيمة مطلقة ليس فحسب لان
هناك فترات فى التاريخ يتدهور فيها الفكر الانسانى كالعصور

الوسطى بعد الحضارات القديمة وانما لان ذبوع فكرة التدهور لا يقل عن الايمان بالتقدم ، واذا كان الراى الاخير قد عبر عنه مفكرون فان الراى الاول قد عبر عنه قطاع كبير من الناس العاديين او رجل الشارع ، ومن الخطأ تصور انه لا قيمة علمية بصدد فلسفة التاريخ على الاقل لراى رجل الشارع ، ذلك ان رايه على حد تعبير سير تشارلز اومان (١) لا يقل اهمية عن آراء المفكرين من امثال ارسطو ويكون لان آراء هؤلاء قد لا تعبر عن وجدان الراى العام بتعبير الرجل العادى لا كه قد لا تجد آراؤهم آذانا صاغية ، كان يسيطر على تصور الرجل العادى قديما ، ان مسار التاريخ الى تدهور ، وقد تجمعت عدة عوامل لتشكل هذا التصور :

١ - العامل الدينى :

فالاتقياء يتصورون الفساد الخلقى طابع عصرهم وان آباءهم واجدادهم اشد منهم وربما اكثر اصلاحا .

ومن ناحية اخرى كانت تسود ديانات الصين والهند عبادة الاسلاف وهذه تتضمن ان اجدادنا خير منا خلقا ودينا بل وفكرا - لانهم اكبر سنا فهم اكثر علما وحكمة - اما الاديان السماوية فانه من الطبيعى ان ينظر معتنقو كل دين الى عصر نبىهم على انه امجد المصور واسماها روحيا وخلقيا وان الانسانية تتدهور من بعده ، فيسود فكر المسلمين مثلا ان خير القرون عصر النبى والصحابة ثم التابعين وهكذا ..

٢ - عامل اسطورى :

اذ اسهمت الاساطير فى ذبوع فكرة تدهور التاريخ ، فقد جعل هزبود فى كتابه «الاعمال والايام» الانسانية تنتقل من العصر الذهبى الى الفضى الى البرونزى ثم الى الحديدى ، وكان ينمى عصره الذى اعتبره فى المرحلة الاخيرة .

1 — Sir Charles Oman: On the writing of history p. 81.

الى مثل ذلك تشير نبوءة دانيال في تفسيره لحلم نبوختنصر
كما وردت في الكتاب المقدس اذ يشير تفسير الحلم الى مملكات
متتابعة من الذهب والفضة والنحاس والحديد والصلصال أو الطين.

هكذا اصبح حديث الناس عن عصر ذهبي ، انما يقصدون به
عصرا قد ولى وانقضى لا مستقبلا قادما .

على ان ذلك لا يعنى تشاؤم الناس تماما بصدد المستقبل اذ
يعيش الانسان بالامل وعلى الامل ، ومن ثم يأمل الناس في صلاح
الاحوال ولكن لا بمعنى التقدم دائما وانما بمعنى الخلاص ، اى تدخل
العناية الالهية حين تبلغ الامور الى الحضيض لتبعث لهم بمخلص
منتظر ، ومن ثم سادت عقيدة المهدية - او المسيح المنتظر - معظم
الشعوب .

٣ - عامل تاريخى :

ان تدهور الدولة الرومانية وسقوطها وحالة الانحطاط الفكرى
طوال القرون الوسطى قد اشاع جوا من التشاؤم مقتلنا بطبيعة
الحال بفكرة التدهور ، حقيقة ان فكرة التدهور قد خبت خلال عصر
التنوير بعد سيادة فكرة التقدم كما قدم لها مفكرون من امثال فولتير
ومونتسكيو وديدرو وترجو وكوندروسيه ، وظلت فكرة التقدم رائجة
طوال القرن التاسع عشر تدعمها نظريات هيغل وماركس ودارون
وكونت ، كما مكنت لها اسباب من التقدم المادى والسياسى حتى اصبح
ابن العصر الفكتورى شديد الاعتزاز بعصره : نحن احسن من آبائنا :
لدينا السكك الحديدية والبواخر والكهرباء والبرق ، حالتنا الصحية
افضل بعد ان انخفض معدل الوفيات ، لدينا البرلمان والحرية .

ولكن موجة التفاؤل لم تمتد الى اكثر من ذلك ، اذ صدم الاوربي
بحرب عالمية لا يعقبها سلام وانما توتر وتحفز ، واخفقت عصبة الامم ،
ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية ، اى ان حريين عالميتين مسرحهما

أوروبا قد اندلعت في أقل من نصف قرن ، وما أن انتهت الحرب الأولى حتى علا صوت النذير ممثلا في فلسفة شبنجلر منذرا حضارة الغرب بالانهيار والافول ، وأصبح الأوربي بعد الحرب العالمية الثانية يقلقه التفكير في المصير .

ومن ناحية أخرى بالرغم من كل ما قدمته المدنية من أسباب الرفاهية المادية فإن انسان اليوم ليس أسعد حالا من انسان الأمس الذي لم يكن ينعم بالمخترعات (١) لأنه ان قضى على بعض الشرور فقد استبدل بها شرورا ليست أقل : قضى على الرق ولكنه استبدل به رق الشعوب ممثلا في الاستعمار بدلا من رق الافراد ، سعى للتخلص من شرور الرأسمالية ليستبدل بها رأسمالية الدولة فلم يصبح تسلط الدولة في مجال السياسة فحسب وانما الاقتصاد أيضا ، فجر الذرة ليكون تحت رحمة الاسلحة النووية وليصبح السلام قائما على رعب التوازن النووي ، انخفض معدل الوفيات الى حد كبير ليواجه مشكلة تضخم السكان ، ادخل عصر الفضاء ووطأت قدماه ارض القمر ولكن لسان حاله يقول :

لا يهمنى ان اصل الى القمر ولكن يهمنى ان اعيش سعيدا على الارض .

ومن ناحية أخرى لقد ظن طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ان التقدم المادى لا بد ان يحقق السعادة ولكنه اكتشف آخر الامر ان السعادة نسبية لأنه اذا ارتبطت السعادة بتحقيق الآمال فإن انسان الماضي كان محدود الآمال قليل المطالب ، لم تكن تفكير ربة البيت قديما مثلا في أجهزة كهربية تريحها من العمل المنزلى ومن ثم كانت بجهدا راضية وبإمكاناتها قانعة ، اما الأجهزة الحديثة فقد اثارت لدى المرأة الحديثة طموحا لا يحد طالما لا تقف التحسينات التكنولوجية عند حد .

١ - يمكن الرجوع الى كتاب فرويد «المدنية ومتاعبها» .

Civilization and its discontents.

٤ - عامل سيكولوجى :

يبتهج الانسان للانباء السارة لحظات ولكنه يكتب للكوارث اياما بل شهورا . يحتفل بعيد ميلاده يوما ، ويرتدى السواد على فقد عزيز او قريب شهورا بل سنين .

٥ - عامل فلسفى :

قدمت بعض النظريات الفلسفية آراء تعارض التقدم كفكرة الدورة الكبرى لدى كل من هيرقليطس والرواقيين فلم يصبح التاريخ يسير قدما الى الامام وانما تعاقب دورى .

خلاصة القول ان نظرية التقدم وان سادت عقول مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فانها لم تتمكن من ان تزيح من تصور الانسان العادى موجة التشاؤم التى رسخت فى اعماقه منذ العصر القديم والتى ميزت لها ظروف العصر الحديث ، ويرجع اخفاقها فى اشاعة التفاؤل فى نفوس الناس الى انها لم تتصور التقدم الا علميا ماديا مفغلة الجوانب الاخرى التى تتطلب الاشباع فى الانسان ، فليس التقدم ماديا فحسب وانما فى اعلاء جانب الروح وفى السمو الخلقى للانسان ، وصدقت عبارة السيد المسيح : ليس بالخبز وحده يحيى الانسان ...

الفصل الرابع

التقاء الفعل الانساني بالتدبير الالهى

«بين التقدم والعناية الالهية»

تفسير كانط للتاريخ بمفهومه العالمى

ما قيمة اطراء حكمة الخالق في ملكة الطبيعة مع اليأس من
منابته وحكمته في تاريخ الانسان
كانط

تبدو كل من نظرية التقدم والعناية الالهية متباعدتين ، ترجع
الاولى التقدم في مجرى التاريخ الى فعل الانسان وقدرته العقلية ، وقد

ايمانويل كانط Immanuel Kant ١٧٢٤ - ١٨٠٤ اعظم فلاسفة الالمان ان لم
يكن الفلاسفة المحدثين .

* ولد في كونيسبرج Königsberg في شرق بروسيا من ابوين فقيرين ينتميان
الى الشيعة التقوية البروتستانتية .

* درس باحدى مدارس هذه الفرق فأعجب بالرواية الالمانية ثم درس اللاهوت
في كلية الفلسفة ليصبح قيسا .

* تتلمذ على أحد اتباع فولف وقد درس الرياضيات والفلسفة والطبيعة
والجغرافية الطبيعية وله فيها رسائل (التاريخ الطبيعى العام ونظرية السماوات
- نظرية في الزلازل) «كتبها بعد زلزال ليبتون» .

* قضى تسع سنوات مربيا لابناء الاسر الغنية ليكتسب رزقه ويواصل
التحصيل والتأليف وقد حصل على درجتين علميتين أصبح بعدها استاذا بالجامعة «
كان معجبا ببلينتز ودوسو ولكن ميوم هو الذى ايقظه من سباته المعاندى كما كان
مؤيدا لانكار الحرية والديمقراطية والسلام» .

* من الفلاسفة القليلين الذين عاشوا فلسفتهم في دقة ونظام متناهيين ومكتوب على
قبره : شيئا يملأن نفسى امجابا : السماء المزينة بالنجوم فوق رأسى والقانون الخلقى
في قلبى .

* أهم كتبه : احلام واهم معبرة باحلام الميتافيزيقا ١٧٦٦ - صور ومبادئ
العالم المحسوس والعالم العقول ١٧٧٠ - نقد العقل الخالص ١٧٨١ - المبادئ العامة
لميتافيزيقيا الاخلاق ١٧٨٥ - نقد العقل العملى ١٧٨٨ - نقد الحكم ١٧٩٠ (في فلسفة
الجمال والقائية) - الدين في حدود العقل الخالص ١٧٩٣ - رسالة في السلام الدائم
- ميتافيزيقيا الاخلاق ١٧٩٧ .

سادت هذه النظرية حيث ساد تمجيد الانسان خلال العصر اليونانى الرومانى وعصر النهضة ثم عصر التنوير ، وترجع الثانية مسار التاريخ الى عناية الله بالرغم من عبث الانسان وشروءه ، وقد سادت هذه النظرية حيث ساد التفكير الدينى .

ولقد جعل كانط التلاقى بين النظرتين ممكنا ، فهو من ناحية يسلم بعيب الانسان وشروءه حيث تصدر افعاله عن غرور وطمع ، الامر الذى جعل الحروب امرا لا مفر منه واصبح السلام الدائم متعلدا ، ولكن من ناحية اخرى ان هذه الحالة من عدم الاستقرار هى نفسها وسيلة الطبيعة - اللفظ الذى استخدمه كانط بدلا من الله ليكمل تفسيره ذا طابع علمى فلسفى لا غيبى لاهوتى - من اجل تقدم الانسان ، يامل الانسان فى السلام ولكن الطبيعة تعرف ان صالحه فى عدم للسلام ، يرغب الانسان فى الحياة الهادئة المستقرة ولكن الطبيعة تفرض عليه ان يكذب ويشقى من اجل تقدمه الخلقى والفكرى ، لا تعب الطبيعة بسعادة الانسان الفرد ، لقد جعلته كائنا يضحي بسعادته ويحطم سعادة الآخرين ولكن فى هذا التحطيم اداة الطبيعة ذاتها لتحقيق هدفها فى الانسان : تقدم النوع الانسانى (١) .

لم يكن يقصد كانط ان يقوم بدور الوسيط بين المؤمنين بالعناية الالهية وبين انصار التقدم ، او بين معتنقى مشيئة الله وبين المعتزين بحرية الانسان ، وانما تتسق هذه النظرية التى قال بها مع سياق فلسفته ، اذ يشير فى نقد ملكة الحكم الى انه لا يمكن البرهنة كما لا يمكن فى الوقت نفسه انكار هدف الطبيعة بالبحث العلمى ، انه بدوره افترض صدق هذه القضية : «ان للطبيعة هدفا» لا يمكن فهم الطبيعة بدونها ، ان هذه القضية ليست قانونا علميا ، ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة ، بل انها ليست ذات قيمة فحسب ولكنها لازمة ، ان مجرد النظر الى نوع النبات او الحيوان يتضح انه قد صمم على

نحو يؤهله للدفاع عن ذاته وكذلك هدف التكاثر ، القنفذ مثلا حين يتكور ازاء الشعور بخطر ، ليس ذلك فعل حالة فردية ولكنه فعل نوع يهدف الى تحقيق غاية ما .

اما عن هدف الطبيعة في النوع الانساني فقد اشار اليه كانط في «المبادئ الاساسية لميتافيزيقيا الاخلاق» بقوله : تكشف الظواهر سواء في عالم الطبيعة او عالم الانسان عن اطراد ونظام . . ان مسار التاريخ يبدو كما لو ان هناك عقلا يديره ، احداث التاريخ التي تبدو فوضى تعبر عن نظرة الى الظواهر من خارج ، اما التغفل في باطن احداث التاريخ فيكشف عن سر النظام فيه وهذا يتعلق بالاشياء في ذاتها .

وقد طبق كانط آراء الفلسفة بصدد غاية افعال الانسان على التاريخ على النحو التالي :

تبدو الافعال الانسانية مستندة الى حرية الارادة وهذا يتضمن انها لا تخضع لقوانين كقوانين الطبيعة ، حقيقة ان حرية الارادة لا تعنى ان الناس يسلكون مسلك الحيوانات ولكنهم ايضا لا يتصرفون باحكام ولا تصدر افعالهم دائما عن تعقل واتزان ، حتى الفلاسفة الذين يعتقد انهم حكماء ليسوا من الحكمة بحيث يخططون لحياتهم الخاصة على نحو يتفق مع القيم التي يبشرون بها ، ولكن اذا لم تكن للافعال الانسانية مبررات معقولة ، فالحروب مثلا تبدو من نسج الحماقة وصادرة عن شهوة التدمير ، فهل هناك من هدف كامن وراء ما يبدو كانه فوضى ؟ هذه هي غاية التاريخ : الكشف عن النظام والاطراد اللذين يكمنان وراء ما يبدو فوضى ، تماما كعمل كبلر حين كشف عن القوانين الدقيقة التي تحكم مسار النجوم التي تبدو للمشاهد العادي كأنها فوضى .

قد يقال ان الظواهر الطبيعية تخضع لقانون ما ، اما احداث التاريخ فنتيجة افعال انسان حر ، ولكن الافراد حتى لو بدا منهم انهم يتصرفون وفق ارادتهم فانهم يحققون هدف الطبيعة المجهول ،

لو تصور الناس مثلاً أنهم أحرار في تصرفاتهم حين يتزوجون فإن هناك معدلات للزواج تكشف عن غريب وقواعد خاصة للتخفيف فإن تخلفت الاحكام العامة في الجزئيات والتفاصيل فإنها لا تتخلف في العموميات والكليات ، تماماً كما قد يتخلف التنبؤ الجوي في يوم ولكن الاحوال الجوية في مجموعها لا تتخلف ، هكذا الإنسان وإن بدا سلوكه حراً لا يخضع لقاعدة محددة فإنه في الواقع يحقق غرض الطبيعة الذي قد يجهله الفرد ، حقيقة أنه لو شاهد الناس تمثيلية لتصرفاتهم وافعالهم على مسرح الحياة لبدت هذه الافعال كما لو كانت من نسج الحماقة والبعث الصياني وشهوة التدمير حتى ليتساءل الإنسان بعد نهاية عرض المسرحية : ما هدف الانسان الذي يدعى لنفسه عديداً من الزايا من مثل هذه الافعال ؟ ومع ذلك فان علم التاريخ أن يكشف هدف الطبيعة من هذا السلوك .

والقول بوجود غاية من افعال الانسان مع الاقرار بما تبدو عليه من فوضى يحتاج الى تفسير فلسفى على النحو الآتى :

١ - غاية الاستعدادات الطبيعية في الانسان :

كل الاستعدادات الطبيعية في كائن ما انما هيئت لتحقيق وظيفة او هدفاً ، ذلك ان القول بوجود عضو لا يؤدي وظيفة يتعارض مع القول بالغائية ومن ثم يتضمن اقراراً ببعث الطبيعة .

٢ - غاية الطبيعة في الانسان النوع لا الفرد :

ويمكن اكتشاف هذه الاستعدادات الطبيعية المتحققة في الانسان العاقل في النوع الانساني لا في الانسان كفرد ، ذلك ان حياة الانسان القصيرة لا تكفى لتحقيق غاياته ، ومن ثم فإن الطبيعة قد تكفلت ان تحقق له تسليم تراثه الفكرى الى الجيل الذى يليه في سلسلة متصلة ، وبذلك تحقق الطبيعة غرضها في الانسان ، انه اذا كان من المستحيل ان تكون الطبيعة غائية في المجال المادى فكيفما تصبح كذلك في مجال تطور الانسان .

٣ - تجاوز الانسان لنطاق التنظيم الالى الحيوانى :

واذا كان الانسان قد وهب العقل وما ترتب عليه من حرية الارادة ، وهو لا ينقاد للفريرة والمعرفة الفطرية كالحيوان ، فذلك حتى يكون كل شيء صادرا عن فعل الانسان اذ يرتفع من الفطرة البدائية الى المهارة الناتجة عن استخدام العقل ، وفى سبيل ذلك تتكاتف اجيال متعاقبة فى سلسلة طويلة من اجل بناء صرح الفكر الانسانى ، يعمل السابقون لينعم اللاحقون ، وليس ذلك غريبا ما دام قد قدر لنوع من الحيوان ان يملك عقلا ثم ان يكون قصير الاجل فلا يستطيع الفرد ان يحقق كمال الانسان واتما يحققه النوع .

٤ - عدوان الانسان وحروبه التى تبدو لا اجتماعية ولا اخلاقية تكشف آخر الامر عن وجود نظام ابدعه اله حكيم .

وبالرغم من ان الانسان اجتماعى بطبعه الا انه يتميز برغبته الجامحة فى مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعا من التسلط والتملك ، ومع ذلك فبفضل هذه الروح العدائية من الانسان لاخته الانسان انتقلت الانسانية من طور البداوة الى الحضارة ، انه لولا هذه النزعات الاجتماعية والاخلاقية لعاش الانسان عيشة بوهيمية ، ولبقيت مواهبه كامنة ، حمدا للطبيعة على الشقاق الاجتماعى وعلى التنافس الذى لا يخلو من حسد ، وعلى الطمع فى التملك والنهم من اجل السلطة ، فلولاها لبقيت الاستعدادات الطبيعية فى الانسان خامدة لا تعرف النمو ، ان الطبيعة تريد من الانسان ان يخرج من الركود والتراخى الى العمل والكفاح ، حقيقة قد ينشأ عن ذلك الكثير من الشر ولكن ذلك يؤدى الى نمو مواهبه وزيادة قواه وذلك يكشف عن نظام ابدعه خالق حكيم لا روحا خبيثة راحت تفسد عملها الرائع او حملها الحسد على القضاء على الانسان .

٥ - ارتباط حرية الانسان بقوانين خارجية

يطلب الانسان لنفسه الحرية المطلقة من كل قيد ولكن حياته مع الآخرين تحول دون ان يعيش فى حرية الوحوش ، وهكذا فان دفع

الناس بعضهم لبعض هو الذى أدى الى نشأة نظام اجتماعى سياسى
وقيام دول وحضارات .

٦ - القانون الكامن وراء الحروب والثورات :

ستظل العلاقات بين الدول تخضع للمصالح المتعارضة، ومن ثم
التسلح والحروب والاستعدادات العسكرية التى لا تنتهى ، ولكن
الحروب ليست الا محاولات لاجاد احوال جديدة لبعض الدول ، واذا
لم تستطع الدول ان تتماسك فى داخلها مرت بثورات .

على الانسان اذن ان يؤمن بوجود غائية فى طبيعة الشر ككل ،
حتى وان بدت عدم الغائية فى الجزئيات والتفاصيل ، انه حتى
لو توصلت الانسانية الى سلام دائم فانه سلام لن يخلو من وجود اخطار،
والا خمدت قوى الانسانية اذ لا بد من مبدا الفعل ورد الفعل المتبادلين،
وستظل الانسانية تتحمل فى سبيل ذلك اقصى الشرور .

تبدو هذه الغائية فى طبيعة البشر فى مجرى التاريخ ، فان
استعرضنا مساره مبتدئين بتاريخ اليونان القديم باعتباره نقطة البدء
فى الحضارة الاوربية وتابعا سيره فى نظام الدولة لدى الرومان ثم
سقوطها على يد القبائل المتبربرة ثم تابعا السير حتى عصرنا الحاضر
وما اسهمت به الشعوب الاخرى فى مسار التاريخ ، فانه يمكن ان
يستخلص من هذا العرض السريع دليلا على ما يبدو مضطربا فى
احوال الانسان ومن ثم يمكننا التنبؤ السياسى بمستقبل التغيرات فى
نظم الدول وتصور حال النوع الانسانى فى المستقبل البعيد ، وهذا
يدل على عمل الطبيعة او بالاحرى العناية الالهية ، والا فما قيمة
اطراء جلال الخالق وحكمته فى مملكة الطبيعة غير العاقلة ثم نياس
من المثور على غاية كاملة وحكمة بالغة فى تاريخ النوع الانسانى ؟

هكذا جمل كانط افضال الانسان وسيلة يحقق من خلالها
التخطيط الالهى اهدافه فى التاريخ، غير ان كانط قد غلب عليه عقل

فيلسوف فاهمل المادة التاريخية ومن ثم بدت افكاره الفلسفية
مسبقة الامر الذي لا يرضى المؤرخين فضلا عن انهم لا يسلمون بأن يكون
للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر الى المستقبل .

المراجع :

مقالة كانط تحت عنوان :

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht
(An idea for a universal history from the cosmopolitan point of view)

وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب : النقد التاريخي تحت عنوان :
فكرة التاريخ العام من وجهة نظر عالمية .

الباب الثانى

أبعاد وفلسفة التاريخ

الفصل الاول

البعد الميتافيزيقي لدى هيجل

إذا ما قدر لامة أداء دورها فى التاريخ لتتمدح مسرح الاحداث
ثلاثت الهوة بين الامكانيات المعبرة عن الوجود بالقوة وبين
الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل .

هيجل

١ - الميتافيزيقيا والمنطق كاساسين لفلسفة التاريخ :

لا يتسنى فهم نظرية هيجل فى التاريخ ، الا من خلال النسق
العام لفلسفته ، ويستند نسقه الفلسفى الى اساسين : الميتافيزيقيا

هيجل (جورج فلهلم فردريك) (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ١٧٧٠ - ١٨٢١
* ولد فى شتاجرت وتعلم اللاهوت بجامعة توبنجن وكان شلنج من زملائه وقد
عمل مدرسا لمائلة ارسقراطية فى بون وفى فرنكفورت .
* تعاون مع شلنج فى اصدار مجلة فلسفية ولكنهما اختلفا بعد ان اختلفا .
* عمل محررا فى جريدة فى بافاريا ثم مديرا للمدرسة فى نورمبرج من ١٨٠٨ - ١٨٠٦
ثم استاذا للفلسفة فى جامعة هيدلبرج من ١٨١٦ - ١٨١٨ ثم بجامعة برلين منذ ١٨١٨
حيث بلغ ذروة الشهرة والتف حوله التلاميذ وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته .
* أهم كتبه - فنومولوجيا العقل ١٨٠٧ نشر عقب غزو نابليون لبروسيا -
«المنطق الكبير فى ٢ مجلدات» (١٨١٢ - ١٨١٦) .
* «موسوعة العلوم الفلسفية ١٨١٧ مبادئ فلسفة القانون ١٨٢١ - محاضرات
فى فلسفة الدين ومحاضرات فى فلسفة التاريخ ومحاضرات فى فلسفة الجمال وقد
نشرت بعد وفاته - كذلك نشرت بعد وفاته - مؤلفات الشباب من المسيحية مثل حياة
يسوع الفه ١٧٩٥ - مضيعة الدين المسيحى ١٧٩٦ - روح المسيحية ومصرها ١٧٩٩ .
* جمع تلاميذه فى ١٨ مجلدا مؤلفاته التى تعبر عن ثقافة واسعة عميقة فى الفلسفة
والعلوم الطبيعية والرياضيات واللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ والقانون والدين
وعلم الجمال وعلم الاجتماع .

والمنطق ، وليس المنطق لديه علما مفايرا للميتافيزيقيا ، بل يمكن ان يعد المنطق منهاجا والميتافيزيقيا موضوعا ولا يستقل الانسان بدورهما عن اى علم يعالجه هيجل .

تقوم ميتافيزيقيا هيجل على «انه ليس فى الوجود كثرة ، سواء اكانت ذرات ام افرادا ام ظواهر او اية وحدات مستقلة ، فذلك كله راجع الى خداع التجزؤ ، اذ ليس من موضوع حقيقى الا الكل ، او المطلق على حد تعبيره ، وليس الكل هنا مجموع اجزاء وانما وحدة مطلقة لا تتمدد على شىء خارج عنها ، فهى كل شىء على الاطلاق ، الذات والموضوع معا ، واقع التجريبيين ومثل التصويريين اذ لا ثنائية بين عالم الواقع وعالم المثال، فما هو واقى عقلى وما هو عقلى واقى ، فالفكر والوجود يتحدان فى هذا المنطق .

اما ما يتصل من هذه الميتافيزيقيا بالتاريخ فانه اذا كانت مقولاته الزمان والمكان والفردية فان الزمان ليس وحدات مستقلة من الانات ، فذلك وهم يعبر عن عدم المقدرة على رؤية الكل ولا يعبر المكان عن استقلال المجتمعات ، ان ذلك من شأنه ان يجعل احداث التاريخ غير ذات دلالة او معنى ، بل مجموعة من المطامع والمطامح تدبج على هيكلها سعادة الانسان ، اما عن فردية الواقعة التاريخية او الشخصيات فان عظماء التاريخ الذين منحوا بصيرة نافذة بمتطلبات مجتمعاتهم لا يدركون دلالة افعالهم، انهم وسائل او ذرائع لقوة اعظم واعمق هى الروح التى تسرى فى هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ مقولا وان بدت احداثه فوضى عابثة غير هادفة ، تعبر الروح عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شىء يتم وفق مخطط مرسوم تتخذ الحوادث بموجبه مجراها ، لا مجال اذن للقول بالمصادفة فى التاريخ كما لا يصح تفسير وقائمه بعامل جزئية فهذه ليست الا اسبابا عرضية ظاهرية ، والحكم المسبق بان هذه نظرية فى العناية الالهية تتم بموجب تقدير اله مفارق بينما يتحد المطلق بالروح كانه عقلى كلى يسرى فى ارجاء الوجود بما فى ذلك تاريخ الانسان فلا يصبح خارج المطبق شيئا على الاطلاق .

كيف يمكن الكشف عن سر هذه الروح كما تسرى في مجريات وقائع التاريخ وإى منطق يفصح عن باطن الأحداث ؟ انه ليس منطق ارسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض ، فذلك منطق يعبر عن ستاتيكية العقل ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود وحركة التاريخ ، ان قوانين الفكر مرحلة اولية تشكل جانباً واحداً للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد نواحيه ، ان التناقض أعمق من الذاتية وأدق تعبيراً عن حركة الوجود ، فمثلاً تبدو الحياة والموت متعارضين ولكن الحياة بما هى حياة تحمل في طياتها جرثومة الموت ، ومن ثم فان معنى الحياة يتضمن معنى الموت ، فلكى تنمو حبة القمح ، فانها تضرب بجذورها في الارض ويظهر ساقها عليها منبثقا منها ، حينئذ تنتفى من حيث هى بذرة ، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة ، وينمو القمح ويحمل سنابل ، حينئذ يهلك الساق الذى انبثق عن نفس البذرة وهذا هو نفى النفى ، ومن ناحية اخرى ، ان حبات القمح في السنابل لها خصائص البذرة الاولى (١) .

كذلك يبدو التناقض في مجالات العلوم الانسانية ، في مجال النفس : القلب المغمم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع ، الحزن العميق يؤدي الى ضحك هستيرى ، في مجال القانون : الأفرات في العدالة ظلم * ، وفي الاقتصاد الأفرات في الرخاء تضخم ، والمنافسة الحرة تؤدي الى الاحتكار ، وفي الدين : التعمق في الدين يؤدي الى شطحات تعد زندقة ، وفي السياسة : يعقب الفوضى استبداد .

كل مظاهر الوجود تنافض فهو مصدر كل حياة وكل حركة ، ذلك ان نفس القوى التى تحدد وجود ظاهرة ما هى التى تحيلها الى نقيضها ، ولا يكشف عن ذلك الا منطق الديالكتيك أو الجدل .

1 — Ency. of philosophy Vol. III art. : Hegel pp. 435 - 450 by H B Acton.

* Sunnmum jus, summa injura.

ومن ناحية أخرى ، اننا حين نتصور الوجود فانما نتصوره
مشتغلا على كل شيء ، جامعا كل الموجودات ، انه اكثر التصورات
ما صدقا ولكنه للسبب ذاته اقله مفهوما ، فليس الوجود شيئا معينا
لانه أصبح كل شيء بلا تعيين ، ومن ثم فان الوجود ينقلنا الى اللاوجود ،
والركب بينهما هو الصيرورة ، من حيث ان هذه تعنى ان الكائن موجود
ولا موجود ، انه ليس موجودا فحسب لان الوجود ثابت عقيم كما
انه ليس لا موجودا لان اللاوجود عدم (١) .

نستخلص من الميتافيزيقيا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم
نظرية هيجل في فلسفة التاريخ مبدئين :

الاول : ان للتاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره احداث ووقائع تبدو
في حالة فوضى ودون هدف ، وباطنه تلك الروح التي تجعل له
مسارا محكما معقولا ، ولن نبصر فمسل الروح اذا كانت الدراسة
مقصورة على الجزئيات : حوادث او افرادا - فهؤلاء يحققون افراض
الروح عن غير وعى او قصد .

الثاني : يستند منطق التاريخ على صراع الاضداد اذ لا تكشف
الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ الا من خلال صراع ، ومن
ثم فان الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب
وقائعه .

طبيعة الروح ودورها في حركة التاريخ :

انه يمكن ادراك ماهية الروح بمعرفة ما يقابلها - فبضدها تعرف
الاشياء - المادة تقابل الروح ، جوهر المادة هو الجاذبية ، وذلك
يعنى ان يتحكم ما في المادة قوة مركزية خارجة عنها ، اما جوهر
الروح فهو الحرية وخصائص الروح كلها كامنة في الحرية ، والحرية
تعنى ان لا وجود لقوة خارج الروح تؤثر فيها او تتحكم كما هو الحال

4 — B. Russell : History of western philosophy p. 764.

في المادة ، فانا حر حينما يكون وجودى مستندا الى ذاتى غير
مفتقر الى شىء خارج عنه .

ولا تكشف الروح عن وعيها الذاتى بالحرية كما تكشف عنه في
التاريخ ، فتاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعى بالحرية ، لم يكن
الشرقيون القدماء على وعى بأن الروح حر ، فلم تكن هناك حرية الا
للفرد الواحد ، وكان مفهوم الحرية لديه غامضا فجاء يتمثل في الاستبداد
والطغيان ، انبثق الوعى بالحرية لأول مرة لدى اليونان ، ولكن
الحرية لدى الامتين اليونانية والرومانية كانت للبعض سواء اكان هذا
البعض اقلية ممثلة في الارستقراطية ام اكثرية ممثلة في الديمقراطية ،
فالنظام الاجتماعى في الامتين قائم على الرق ومن ثم كانت الحرية
جزئية عرضية ، ولم تصل الحرية الى مرحلة الوعى الكامل الا لدى
الامة الجرمانية ممثلة في البروسية بفضل الديانة المسيحية ، حيث
اصبح الكل الحر ، والمقصود بالكل ارادة الدولة التى تعبر عن ارادة
الكل ، اما ان الوعى الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية فذلك لان
التاريخ الالماني في رأى هيجل ينقسم تقسيما ثلاثيا : الفترة الاولى هى
عصر شارلمان ، الفترة الثانية من شارلمان حتى عصر النهضة ، والفترة
الثالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث ، وتتميز هذه الفترات
الثلاثة تمايز الآب والابن وروح القدس ! !

ولكن التاريخ يبدو في ظاهره مسرحا للنشاط الانسانى وتمثل
شخصيات التاريخ دورا بارزا فيه، وتبدو أفعالهم راجعة الى مواهبهم
وانفعالاتهم واحتياجاتهم ، انه كما لو كانوا يعبرون عن مصالحهم في
حرية تامة ، وليس أدل على ذلك من اننا نرد مسار التاريخ الى
أفعالهم فنقدر من أدوا خدمات جليلة لاطوانهم وندبين من جروا على
أوطانهم الشروع والنكبات ، غير أن النشاط البشرى بما في ذلك أعمال
الرجال العظام ليس الا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء
عن أمرها شيئا مع أنها متضمنة في أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم،
ان هؤلاء الافراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون ، ولكن ذلك
كله ليس الا دورا جزئيا ثانويا في اطار كل عام ، فليس موضوع

التاريخ افعال افراد جزئيين ، وانما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعى الروح بذاتها بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع ، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة ، فبينما تبدو افعال افراد التاريخ حرة ، فان المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم يتصف بالضرورة وهذا هو الجدل كما يتحقق في التاريخ (١) ، ان الاحداث الحاسمة في التاريخ ليست نتيجة فعل واع حر في الانسان ، قد يتصرف البطل بحرية ولكن يلزم عن ذلك اخطار لا يقدرها ولا يرغب فيها ، ان مصالح الافراد ورغباتهم وافعالهم وبطولاتهم ليست الا خيوط غزل في نسيج عام هو هدف الروح من مسار التاريخ ، لقد كان قيصر على سبيل المثال في صراع مع خصومه ، الباعث على الصراع من وجهة نظره الحرص على مركزه ، كذلك الامر من وجهة نظرهم كان سيادة على مقاطعاتهم ، واذا كان انتصاره قد حقق وحدة الامبراطورية متمثلة في حكم الفرد الواحد ، كان ذلك امرا ضروريا لا لتاريخ زمانه فحسب بل لتاريخ العالم في تلك الحقبة من الزمان ، فهو وان حقق مصلحة شخصية الا انه قد حقق ايضا عن غير وعى منه ايضا ارادة روح العالم ، ومن ناحية اخرى لقد حقق آخرون بافعالهم ما لم يكونوا يحتسبون ، فحينما اشترى الاقطاعيون الرومان اراضي الفقراء ادى ذلك الى ثورة الفقراء وتدمير الجمهورية (٢) ، بل ان اعظم شخصيات التاريخ الذين لعبوا ادوارا حاسمة فيه لم يحققوا ما يشتهون : مات الاسكندر شابا - قتل قيصر - نفى نابليون ، هذا تسخر أرواح بدهائها ارادات الافراد لهدفها الاوحد .

قد يعترض على ذلك بأن في ذلك انتفاء للمسئولية الفردية مادام الافراد مسخرين في افعالهم لخدمة اهداف الروح ، ومن ثم يشير ذلك اشكالات اخلاقية ودينية ، ولكن الاحكام الاخلاقية والدينية برانية

1—M. Beradsley: European philosophers from Descartes to Nietzsche, p. 565.

٢ - المثال من ماركس ولكن ماركس يتفق في هذه النقطة مع هيجل راجع ج. ١٠٠
بيخانوف وترجمة د. محمد مستجير : تطور النظرية الواحدة الى التاريخ ص ١٠٠

عرضية لاتتعلق بتصميم ماهو حادث في التاريخ، وماهو حادث هو افضل ما كان اذ لم يكن في الامكان ابداع مما كان ، فاذا كان الله مالك العالم، فان مجال ملكه الحق هو التاريخ وذلك هو حكمه فيه .

دور الدولة :

الدولة هي وحدة دراسة التاريخ ، انها الحرية في صورتها الواقعية ، انها تمثل تموضع الروح ، او الفكرة الالهية متجسدة على الارض ، كل نشاط بشري وكل عمل فكري انما يتحقق من خلال الدولة وانظمتها ، ومن ثم فهي الصورة النهائية التي عندها تشكل موضوع التاريخ ، ولكن الديالكتيك يكشف عن تناقض بين القول ان الدولة تمثل الحرية في صورتها الواقعية وبين الراى الشائع ان الدولة تحد من حرية الفرد ، او ان الفرد ولد حرا ، ثم تقيد الدولة حريته ، ولكن هذا القول راجع الى الالتباس اللازم من تجريد الحرية عن مضمونها وهدفها ، فالحرية ليست فطرية ولكنها تكتسب وتمارس من خلال مؤسسات فكرية وروحية وخلقية ، ان تلك الحرية المشار اليها ليست حرية بالمفهوم العقلي لها ولكنها حرية الوحوش - دوافع همجية لم تستأنس بعد - وحينما تقيد الدولة حرية الفرد فانما تقيد فرائزه الوحشية ، هذا التقيد جزء من أوسائل التي بها يحقق الوعي بالحرية ذاته ، كذلك قد تميز الدساتير الحديثة في الدولة بين من يحكم ومن يحكم ، ومن يأمر ومن يطيع ، وتصور انحرافا من بين بعض الحاكمين من اهداف الدولة ذاتها ، ذلك تناقض آخر في مفهوم الحرية ، اذ تبدو الطاعة متناقضة مع الحرية ، ولكن وجود الدولة سابق على قيام هذه الدساتير كما ان مهنة الدستور ان يعبر عن الحالة السياسية لشعب في صورتها العقلية ، انه حين يشار الى الدولة انها تعبر عن ارادة الكل فلا يعنى ذلك ارادة مجموع الافراد، وانما هي ارادة اهل من الافراد وخارجة عن نطاق مطالبهم ، فليس للافراد من سلطان على الدولة لان هذه تنتمى الى عالم الروح .

قيام الدولة امر عقلي في ذاته ولذاته، من حيث انها تعبر عن ارادة الروح وتوضفها او تجسدها في صورة واقعية ، وكما انه ليس

للمين من قيمة اذا اقتلعت من الجسم ، كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق الدولة واراقتها.

وتتركز الدولة في سلطة الملك او الحاكم الذى له وضع مستقل عن مصالح الافراد ، انه تتمثل في شخصه وفي ذاته ارادة الدولة ، انه يحمل رسالة العالم التاريخية ويعبر عن ارادة الروح ، وحتى ان بدا الملك او الحاكم قاصدا لمصالحه الذاتية فانه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ ، ومن ثم فان اعمال رجال التاريخ لها مبررها وفقا لمبدأ باطنى في مسار التاريخ ، ولا تتعلق به الاحكام الاخلاقية ، بل ان هناك افرادا كانت فضائلهم من تواضع وحب الانسانية غير متسقة مع مقتضيات مبدأ الروح في الحقبة الزمنية التى نشأوا فيها ، اولئك بدورهم يتجاهلهم التاريخ ، كذلك حين يسجن الحاكم شخصا لفكره المتحرر ، فانها الروح تثبت وجودها وذاتها ، حيث ان الدولة هى الوجود الفعلى الذى يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخى ، فلا مجال للاخلاق في التاريخ لانها نسبية وتعبر عن ذاتية، بينما منطق التاريخ في الاتحاد بين الذاتية كما يعبر عنها فكر الامة وبين الموضوعية كما تتجسد في الدولة ، وذلك من اجل ان تبلغ الامة مرحلة تمثل فيها الصدارة على مسرح الاحداث التاريخية !

واذا كانت الدولة تمثل الوحدة بين الذاتية والموضوعية ، اى انها تمثل نشاط الافراد كما تعبر عن ارادة الروح ، فانها محور النشاط الفكرى من فلسفة وفن وعلم وقانون واخلاق ، ويمثل الدين بين مظاهر النشاط الانسانى اسماها واكملها ، حيث تسمو الروح على قيود الزمان ، والدين يدعو الى نبذ الاهواء والمصالح الشخصية ومن ثم فهو دعوة الى تجاوز نطاق الفردية والذاتية ، كما ان تصور شعب لفكرة الالهوية يشكل روح هذا الشعب وشخصيته ، ومن ثم كان الدين اقرب صور النشاط تحقيقا لاهداف الدولة ، وان كانت الدولة بمفهومها العقلى تقوم على اساس الدين لان المتدينين اكثر

1 — B. Russell : History of western philosophy pp. 760 - 667.

استعدادا للانقياد واداء الواجب نحو الدولة فان مبدا قيام الدولة سابق على الدين لانها تتجلى النهائية للطبيعة الالهية (١) .

واذا كان الدين يستند الى العاطفة فان الصورة الثانية لوحدة الذاتية والموضوعية للروح الانساني تتجلى في الفن ، وظيفته ان يجعل ما هو الهى شيئا محسوسا ، ويستند الفنان في ذلك الى الحدس والتخيل ومن ثم فان الفن يعبر عن جانب الصورة لا المضمون للعقيدة ، ولا تعبر الحقيقة عن ذاتها بالعاطفة فحسب كما هو في الدين او بالتخيل فقط كما هو في الفن ، وانما بالتفكير كما هو الحال في الفلسفة والعلم ، اما الاخلاق فتتمثل في انقياد الفرد لروح الكل المتجسدة في الدولة .

مسار التاريخ العالمى :

يشار عادة الى ان مسار التاريخ يكشف عن التقدم سواء في المظاهر المادية التكنولوجية او الفكرية العلمية ، ولكن التقدم في ضوء التفسير الميتافيزيقى لمجرى التاريخ يفيد مفهوما آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية :

١ - انه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها ، انه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح الى تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ وذلك بمحاولتها البلوغ الى مرتبة الوعى الكامل بذاتها .

٢ - يتم هذا التقدم نحو وعى الروح بذاتها تدريجيا ومنطق الجدول (او الديالكتيك) هو وحده الذى يكشف النقاب عن هذا المسار التدريجى .

٣ - لا يفيد هذا التقدم انتقالا من النقص الى الكمال ذلك انه وفقا لمنطق الجدول القائم على التناقض فان النقص يحوى في

1 — Monroe Beradsley : The European philosophers . . pp. 580-584.

طياته معنى الكمال ، ومن ثم فان مسار التاريخ يتخذ مظهرا اقرب الى الانتقال من القوة الى الفعل ، اذ نقطة البدء صورة مبهمة قاصرة محدودة للحرية ونقطة الوصول ما تهدف اليه الروح من تحقيق مرحلة الوعي الكامل بحريتها في صورتها العالمية .

لقد كان للانسان وجود سابق على بداية وعى الروح بلداتها ولكنها كانت مجرد وجود بالقوة ، ومن ثم فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الاديان السماوية ببدء آدم على الارض او حددتها الدراسات الاجتماعية بالاسرة فتطورها الى العشرة ثم القبيلة كل هذه مراحل خارجة عن نطاق البحث حيث لم يكن للمجتمع كيان سياسى يمنحه تجسيدا حيا للروح ، بل قد يكون المجتمع عريقا في ثقافته خصبا في تراثه او قد يكون قد مر بأحداث هامة من حروب او غزوات او هجرات ، ولكن ان لم تكن لمظاهر الثقافة او للاحداث ركيزة تستند اليها او محور تجتمع حوله فانها لا تدخل التاريخ ، اما حينما تتجسد هذه الاحداث في دولة فان الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها ورات صورتها منعكسة في مرآتها ، لان الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشرى من تشريع وقانون ودين وفن وعلم وادب وفلسفة (١) .

واذا كانت الروح تتقدم تدريجيا نحو مرحلة وعيها بلداتها خلال مسار التاريخ فانها تجتاز ذلك على مراحل تشكل كل مرحلة مبدءا محددًا يتخذ طابع عبقرية قومية، اذ تتجلى روح الامة او شخصيتها في ثقافتها وانظمتها .

ولا يقال ان الفلسفة او الشعر او غيرها كائن في كل امة او انه يمكن ايجاد اوجه شبه بين مظاهر الثقافة في مختلف الامم ، بين فكرة التاو (الواحد) لدى الصينيين وبين احادية بارميندس من اليونان ثم

1 — Harold Höffding: A history of modern philosophy.

بين وحدة الوجود لدى سبينوزا من المحدثين ، ذلك انه مع ذلك يبقى
فارق جوهرى هو أن الحرية تتخذ تجليات متباينة بالنسبة لكل أمة .

التاريخ تطور الروح في الزمان كما أن الطبيعة تطور الفكرة في
المكان ، وأن نظرة عابرة على التاريخ العالمى تطلعننا على وجود تغير وعن
الوان من الثقافات والحضارات والدول والافراد ، والتغير يعنى
وجود انحلال تنبثق عنه نهضة كما يخرج الحى من الميت ، ولكن الروح
حين تعبر عن ذاتها بهذه التجليات انما تمر بفترة معاناة تستهلك فيه
ذاتها لتجدد حياتها وتستكمل نضجها ، ولكن كيف تنبثق النهضة
من الانحلال في دولة ما ؟ انه اذا ما بلغ شعب ما مرتبة اداء دوره في
التاريخ عبر عن شخصيته القوية وتصدر مسرح التاريخ العالمى ،
ويتسم ذلك حين تتحد الدائبة والموضوعية في روحه اتحادا تاما ،
فلا هوة بين الفكر والعمل ، بل يتلاشى التناقض بين الامكانيات التى
تعبر عن الوجود بالقوة وبين الواقع الموضوعى المعبر عن الوجود بالفعل،
حينئذ يكون المبدأ العالمى للروح قد منحه امكانه من الوعى بالحرية ،
ولكن روح الأمة كحياة الفرد حين يجتاز مرحلة النضج الى الشيخوخة
فذلك يعنى انه اجتاز مرحلة امكانياته فتصبح افعاله عادات أى
تصبح آلية ، اذ العادة فعل ليس له معارض ومن ثم فإن الديمومة في
العادة آلية شكلية ، كذلك تنفى الأمة حينما يصبح نشاطها الواعى
آليا ، ولكن في فناء أمة ، ميلاد شعب جديد اذ تنبثق الروح التى
تجلت في الاولى في مجلى جديد ، وذلك حينما يكون شعب آخر قد
وصل الى مرحلة التحقق الذاتى ونهيا ليتصدر مسرح الاحداث ،
مبدأ التطور التاريخى اذن عبقرية أمة ، وفي كل مرحلة توجد أمة يقع
على عاتقها مسئولية تحمل رسالة العالم ، هكذا يتم ارتقاء الروح من
صورتها المحدودة للحرية ممثلة في شعوب الشرق القديم حيث الحرية
للفرد الواحد الى أن تبلغ الحرية مرحلة وعيها الكامل ، وقد بلغت
لدى الشعب الجرمانى حيث الكل حر .

ومع أن التاريخ يدرس الماضى الا أن البحث الفلسفى يركز
الاهتمام بالحاضر ومن ثم فإن الروح في اجتيازها لهذه المراحل عبر تاريخ

الأمم الماضية لا تتعلق بالماضى لانها خالدة ، انه لا ماضى لها ولا مستقبل ، اما انه لا ماضى لها فذلك لان الصورة الحاضرة للروح قد استوعبت كل خصائص الماضى واما انه لا مستقبل لها فذلك لانه لا مستقبل فى التاريخ(*) .

هذا هو تاريخ العالم بصورة المتغيرة كما تقدمه حولياته التى تحتل مراحل تطور الروح ، هذه هى الربوبية الحققة ، تبرير فعل الروح - او بالاحرى الله - فى التاريخ ، ان هذه الفلسفة التى تعبر عن بصيرة نافذة فى اعماق مجراه هى وحدها التى تفسر مسار الروح فى التاريخ العالمى ، هذا هو ما حدث فى التاريخ وما هو حادث اليوم ليس فحسب لا يمكن تفسيره بدون الله بل انه فى جوهره يشكل صميم فعل الله .

تعقيب :

هذه نظرية بلغت الذروة فى التجريد - مع حملة هيجل على التجريد - الى حد لم يصبح للمادة التاريخية فيها الا اذلال مكان واضيق مجال ، وهو يبرر ذلك بالسمو بالمضمون التجريبي الى مرتبة الحقيقة الصورية ومن ثم السموا بالامكان الى مرتبة الضرورة، ولكن ذلك قد جعل النظرية مفتقرة تماما الى المادة التجريبية والى الحقيقة الموضوعية سواء فى احكامه على الشعوب او فى تصوره لمسار التاريخ ، اذ تجاهل حضارات باكملها او بخش من دورها لمجرد افكار مسبقة ، ليس غريبا اذن ان يرفض احكامه التاريخية المؤرخون والفلاسفة وذلك لخلوها من كل مضمون .

* - منطق النظرية ان ليس هناك تاريخ بعد ان بلغت الحرية مرحلة الوعى الكامل فى الدولة الالمانية ومع ذلك يتنبأ هيجل ان امريكا هى ارض المستقبل .

من هذه النظرة البعيدة عن الموضوعية اعتباره أوروبا سواء اليونان والرومان قديما والمانيا دون سائر دول أوروبا فضلا عن العالم محور التاريخ ، هكذا تجاهل معظم الحضارات في بساطة ، الامر الذي يضعف قيمة نتائجه منهجيا وفلسفيا. كما ان تعاليه على المادة التاريخية قد نقص من قيمة احكامه تاريخيا وموضوعيا .

ثم انه قد جعل التاريخ يقف عند الحاضر ، وهذا مقبول من المؤرخين، ولكنه لدى فلاسفة التاريخ مرفوض اذ يصبح نسق مذهبه مفلقا كان التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الالمانية لن يبرحها او يتعداها الى غيرها .

وان فلسفة تنهى التاريخ عند الحاضر لهى اشبه بوهم من يتصور قرب نهاية الانسان على الارض لمجرد ان فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ الى قديم ووسيط وحديث .

ثم هو قد تصور التقدم بمنطق ميتافيزيقى غريب اذ جرد التقدم من كل مضمون له ، فلا هو تقدم مادي يتمثل في السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة وتحسين اساليب التكنولوجيا ولا هو ارتقاء فكرى روى يتبلور في الابداع الفكرى والتسامى الدينى والخلقى .

وتقوم فلسفة هيجل التاريخية على اصول ميكافلية - بمد ان جعل التبرير ميتافيزيقيا - فنظريته لا تعبا بالاخلاق ولا بؤس الشعوب ، ولقد اصبحت نظريته التاريخية جزءا من ايديولوجية اشع النظم السياسية واكثرها تعصبا وبربرية ، انه النظام النازى.

مراجع عن فلسفة التاريخ لدى هيجل :

Hegel : Lectures on the philosophy of history.

Foster, M. B. : The political philosophies of plato & Hegel (Oxford 1935).

Grégoire, Frunz : Études Hegeliennes, Paris 1958.

Sidney Hook : From Hegel to Marx.

**Karl Popper : The open society & its enemies 2 vols
(Vol I ch 12) London 1945.**

J. Rouge : Lectures on modern Idealism.

Stace, W. T : The philosophy of Hegel : a synthetic exposition.

الفصل الثانى

البعد الاقتصادى لدى كارل ماركس (١) وفردريك انجلز (٢)

لو قرا احد مؤسسى المذهب (ماركس او انجلز) ما يكتبه اتباع الماركسية فانه سيحكم ان نظرية التفسير الاقتصادى قد ضرب بها مرض الحائط .

سليمان

- ١ -

الديالكتيك الهيجلى :

فى الحديث عن الماركسية جانبان : الاول يتصل بالاشتراكية

١ - كارل ماركس Karl Marx ١٨١٨ - ١٨٨٣ ولد فى تريفرز ودرس القانون فى بون والفلسفة فى برلين حيث كانت الهيجلية سائدة فارتبط بالجنح اليسارى لها ممثلا فى فيورباخ وقد تقدم برسالة الدكتوراه عام ١٨٤١ عن ديمقريطس وابيقور .
* اشتغل محررا فى جريدة «رجال الاعمال الليبراليين» فى كولونيا فأغلقت عام ١٨٤٢ لميوله المتطرفة فصمم على مقاومة الدكتاتورية فى بروسيا من باريس فسافر اليها عام ١٨٤٣ لدراسة الاشتراكية وهناك تعرف على فردريك انجلز حيث تعرف منه على احوال الاقتصاد الانجليزى .

* طرد من فرنسا عام ١٨٤٥ الى بروكسل حيث تعمق فى دراسة الاقتصاد واتصل بالحركات العمالية .

* طلبت منه احدى لجان الاتحادات العمالية نشرة عن مبادئ العمال فاصدر هو وانجلز عام ١٨٤٨ «البيان الشيوعى» وفيه تحليل الرأسمالية ونقد الاشتراكية الرأففة وتفسير التاريخ وتبشير بالاشتراكية العمالية ودعوة العمال الى الثورة .

* طرد من بروكسل عام ١٨٤٨ بعد ان شارك فى الثورات الفرنسية والالمانية عام ١٨٤٨ فرحل الى باريس ثم الى كولونيا واستقر به المقام فى لندن ١٨٤٩ .

* لم يكن له مصدر ثابت للمعيش الا امانات من صديقه انجلز ففلا من دخل كته واهمها : مساعدة فى نقد الاقتصاد السياسى ١٨٥٩ - يؤس الفلسفة - نظرية فائض القيمة - نداء الى الطبقة العاملة فى اوربا ١٨٦٠ ثم اهم كته على الاطلاق راس المال فى ٢ مجلدات نشر الاول ١٨٦٧ .

* تراس الاتحاد الدولى للعمال ١٨٧٢ وكان قد تأسس عام ١٨٦٤ وقد أسس تلاميذه الاشتراكية الدولية الثانية ١٨٨٩ .

٢ - فريدريك انجلز Frsdrick Engels ١٨٢٠ - ١٨٩٥ كان والده مدير =

العلمية والثانى يتصل بتفسير تطور التاريخ على أسس اقتصادية، هذا الفصل يتعلق بالجانب الثانى وان كان الجانب الاول اكثر أهمية فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع .

فى التفسير الاقتصادى للتاريخ بدوره جانبان : الاول يتصل بالمنهج والثانى يتصل بالمذهب ، اما المنهج فهو الديالكتيك الهيجلى واما المذهب فهو المادية وان اختلفت فى مفهومها عن سائر المذاهب المادية فى الفلسفة .

ومع انه يتعذر فصل المنهج عن المذهب سواء لدى هيجل او لدى ماركس فان ذلك امر ضرورى لان هذا ما فعله ماركس وانجلز ، لقد خلعا الفلاف المثالى لمذهب هيجل وطرحاه بل وانتقداه ، لقد اعتبرا جدل هيجل واقفا على راسه بدلا من قدميه بسبب هذه النزعة المثالية فقاما بانتزاع الديالكتيك الهيجلى والبساه ثوبا آخر ماديا ثم طبقاه على الظواهر الانسانية والطبيعية معا ، ومع ذلك فهما لم ينقصا من شأن هيجل ومنهجه : يقول انجلز عن جدل هيجل انه عمل لم يضطلع به احد منذ ارسطو سوى هيجل ، انه اعظم ما انجزته الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ويقول لينين : ان العالم بأسره يسير وفقا لايقاع هذا الجدل الذى لا يفلت من قبضته القوية شىء لا فى العالم المادى ولا فى العالم الروحى ، انه ليس الشوفان(١)

= مصنع نسيج فى انجلترا وقد اشتغل كاتبا ومديرا ،

* له مواهب متعددة فهو رجل اعمال ومراسل مكرى ومؤلف .

* ارتبط بماركس الى حد ان الماركسية هى افكار ماركس كما عرفها انجلز وقد اشترك معه فى عدة مؤلفات كما كان المفسر المعترف به للماركسية فى بداية نشأة الحركة العمالية الدولية .

* اهم كتبه : ضد ديرنج ١٨٧٨ - الاشتراكية : يوتوبيه وعلمية ١٨٩٢ - جدل الطبيعة وقد نشر ١٩٢٥ بعد وفاته والكتاب تطبيق لقوانين الجدل على الطبيعة .

المؤلفات المشتركة بينهما : «الاسرة المقدسة» - «الايدولوجية الالمانية» - «البيان الشيوعى» .

١ - سبقت الإشارة أثناء عرض منهج هيجل الى مثال القمح بدلا من الشوفان والسياق واحد .

وحده هو الذى ينبت وفقا لايقاع المنهج الهيجلى بل ان الاشتراكيين الديمقراطيين الروس انفسهم لا يقتتلون الا تبعا لهذا المنهج نفسه (١) .

خلاصة القول ان الماركسية وان عارضت هيجل في المذهب فانها تتبنى منهجه وتعده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم ، وان كان ولا شك تعارض المذهبين لا بد ان يؤدى الى اختلاف المقدمات والنتائج معا، ومع ذلك فان الجهد لا يقتضى اكثر من اعادة المنهج الى وضعه السليم - ما دام قد اعتبره ماركس وانجلز مقلوبا - وذلك باكتشاف لبه العقلى المختفى داخل صدفة غيبية .

حقيقة ان هيجل لم يكن يتصور امكان سلخ منهجه عن مذهبه، لان المنهج لا ينفصل عن موضوعه، ولان مضمون الجدل هو الذى يحرك الجدل ذاته على حد تعبيره (٢) ، ولكن لا شك ان انبثاق الماركسية عن الهيجلية مع ما بينهما من تباين انما كان تطبيقا لقانون التناقض على الفلسفة الهيجلية برمتها وهذا ما لم يكن يتصوره هيجل .

ولكن لماذا تبنى ماركس وانجلز الجدل الهيجلى ، ذلك لانهما وجدا في المناهج الاخرى والصور المخالفة للمنطق والجدل انساقا وحيدة الجانب غير صالحة لمسيرة مجرى التطور الواقى سواء في الطبيعة او المجتمع، بينما الجدل الهيجلى هو الصورة الوحيدة للتفكير القادرة على استيعاب الظواهر جميعا انسانية وطبيعية في علاقاتها بعضها ببعض وعلى الانسياب فيها اثناء الحركة والتغير، اما المناهج الاخرى فتشترك في غيب هو افتراضها سكون الظواهر ، فالحركة الدائبة الدائمة للظواهر وتفاعل بعضها في بعض انما يلزمها تبنى الديالكتيك الهيجلى حيث تكون الظواهر «هنا - الآن» ثم «هناك - بعدئذ» اى ان

١ - امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ص ٢٢٥ نقلا من Fundamentals of Marxism-Leninism p. 59.

٢ - المرجع السابق ص ٢٧ ، ٢٢٠ نقلا من كتاب هيجل المنطق الكبير مجلد ١ ص ٦٥ .

تكون ولا تكون دون أن ينطوى ذلك على التناقض الصوري الارسطي
وانما التناقض الموضوعي الكامن في طبيعة حركة الظواهر ذاتها* .

اما القوانين الاساسية التى تشكل المنهج الماركسى فى تفسير
التاريخ فهى :

القانون الاول : التفسير من الكم الى الكيف :

ان التغير الحادث فى جميع الظواهر الطبيعية والانسانية هو
التغير من الكم الى الكيف ، ويتم ذلك التغير طفرة اذ لا يعرف حد
فاصل فى تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف الى كيف
آخر ، فانتقال الماء الى ثلج او الى بخار بانخفاض او ارتفاع تدريجى
فى درجة الحرارة انما يتم طفرة دون تدرج فى عملية التحول ، فالتغير
التدريجى فى الكمية لا يصاحبه تغير تدريجى فى الكيف ، كذلك تحول
مادة كيميائية الى اخرى ذات خصائص متباينة فى عملية التفاعل
الكيمائى ، ونفس الشيء فى انصهار المعادن وفى تحول الحركة الى حرارة
او الحرارة الى حركة ، فهناك دائما طفرة فى التحول من كيف الى آخر.

ان هذا التحول المفاجئ ليس فى عالم الطبيعة فحسب ولكنه كذلك
فى عالم الانسان ، بل ان ظهور الانسان نفسه طفرة ، اى ان هناك
تحولا جذريا كيفيا فى تطور الكائنات الحية الذى يبدو من الناحية الكمية
تدرجيا ، ولقد سبق ان اشار ارسطو الى ان تغيرا تدريجيا طفيفا
تستحيل عنده الفضيلة الى رذيلة ، ولقد اشار نابليون الى ان اثنين من
المماليك يفلبان ثلاثة من الفرنسيين ولكن الفا من الفرنسيين يهزمون
الفا وخمسائة من المماليك ، ان هذا التفسير المفاجئ او الطفرة فى
تطور المجتمع هو ما نسميه باسم «الثورة» فهى من ناحية حصيلة
تغير كمى تدريجى ولكنها من ناحية اخرى تفسير كيفى مفاجئ نحو
الوضع الجديد حيث تختفى الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية
القديمة لتبرز فجأة اوضاع جديدة .

* كان دارنيج قد اتهم ماركس وانجلز انهما لم يخلصا من الافكار المثالية فى فلسفة
هيجل فدافع انجلز عن تبنيه لجدل هيجل فى كتابه «عند ديرنج Anti-Dühring» .

وانطبق هذا القانون على عالم الطبيعة وعلى عالم الانسان لا يعنى رد الظواهر الاجتماعية خلال عملية التطور التاريخى الى ما هو فيزيقى ولكن قانون الطفرة سمة عامة فى جميع مظاهر الكون : الطبيعة والانسان (١) .

ولقد سبق ان اشار هيجل الى هذا القانون فيما اسماه معدل الكمية النوعية اى ان التغيرات الكمية اذا ما بلغت حدا معين استحالت الى تغيرات كيفية .

القانون الثانى : تداخل الاضداد وصراعها :

ليس العالم جزئيات منعزلة قائمة بذاتها، ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها اذ هى لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع فى اعماقها وذلك هو سر التطور ، فالتناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعى والانسانى معا ، وانكار ذلك يعنى افتراض سكون الكائنات وموتها ، بل ان الحركة الآلية البسيطة لا تتم الا بوجود الاضداد: فعل ورد فعل ، جذب ودفع ، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية . بل حتى داخل الذرة : نواة موجبة والكترون سالب ، وما يصدق على عالم الطبيعة هو اشد وضوحا فى الحياة العضوية ، فهضم الفداء وتمثيله معناه ان شيئا هو كذا فاصبح غير كذا ، بل ان هناك جوانب متناقضة فى العلوم العقلية كالرياضيات والمنطق فالمنحنيات المتناهية فى الصغر تنطبق على المستقيمات والجرى التريبيعى لكمية سالبة يشتمل على تناقض لانه كمية لا معقولة ، ويستخدم المستدل فى المنطق التحليل والتركيب معا وهما عمليتان متضادتان .

وليس هذه العمليات المتضادة منعزلة بعضها عن بعض ولكنها متداخلة متفاعلة ويتطفر المزل بينهما الا فى التصور الدهنى فقط

1 — Ency of philosophy Vol II p. 389 « Dialectical Materialism » by Lord Acton.

اذ من المستحيل في عالم الواقع الحصول على طرف دون وجود الطرف الآخر ، ذلك أن طرفي التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر ، وصراع الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور ، وان التناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة ، كالحياة والموت ، والملاك والفلاحين ، والبرجوازيين والبروليتاريات ، والاستثماريين والمستعمرين ، كلا الجانبين المتناقضين يميل في ظروف معينة الى الانتقال الى الجانب الآخر ، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة ، وينقلب الملاك الى مستأجرين لا أرض لهم بينما يصبح المستأجرون صفار ملاك (١) .

هذا القانون في اطاره الصوري هو فكرة صراع الاضداد لدى هيغل ويصفه بأنه الروح التي تبث الحياة في العالمين المادى والروحي على السواء ، صراع باطنى داخلى هو مصدر الحركة والحياة والتطور .

القانون الثالث : قانون نفى النفى :

يشتمل سير التطور في عالم الطبيعة والانسان على سلسلة من نفى النفى ، كل مرحلة تنفى سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا ، وليس النفى فناء وانما هو هدم وبناء ، تخریب وتجديد ، بالموت والتخریب ينبثق ما هو أفضل وأكثر تنوعا . حبة الشوفان حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة لا حبة واحدة هذا في عالم النبات وهكذا في سائر المجالات لا يتم التطور الا بتخریب مستمر وتجديد دائم بل كذلك الامر في الرياضة فان سلب (١) هو (ب) (١) فاذا نفينا هذا النفى أى (١ - x - ١) كان الناتج مضاعفة (٢) أى العدد الاصلى الموجب ولكن بعد أن تضاعف أى في درجة اعلى ، كذلك الامر في التاريخ الاقتصادى : بدأت الحضارة بالملكية العامة التي كانت شائعة في العصور البدائية ولكنها أصبحت في مرحلة التطور الزراعى

1 — Ibid : p. 390

وانظر ايضا

Mao-Tsi-Tong ٤- On Contradiction p. 14 .

عائقا دون الانتاج فتلاشت أو انفكت لتستحيل الى ملكية خاصة ولكن بتطور الزراعة الى مرحلة أعلى وبعد ظهور الصناعة وتعقدتها أصبح هناك تناقض بين الانتاج وتخصص العمال وكثرتهم في جانب وبين الملكية الفردية في جانب آخر ، وأصبحت الملكية الخاصة عائقا دون تطور الانتاج ، فكان لا بد من العود الى الملكية العامة لا في صورتها القديمة البدائية بل في اطار اقدر على استغلال الاختراعات الحديثة واكفا على مواجهة تعقد الانتاج وزيادة التخصص في العمل .

كذلك نفى النفي في الفلسفة، كانت الفلسفة القديمة مادية ولكنها مادية بدائية ساذجة تعتبر المادة مصدر كل شيء فلم تستطع ان تفسر العلاقة بين العقل والمادة فجاءت فلسفة روحية تقول بسيطرة الروح أو النفس على الجسم والاهتمام بخلود النفس ، فالمادية قد نفتها الروحانية - كما نفت المثالية الواقعية - ولكن هذه بدورها قد نفتها المادية الحديثة ، ولكن ليس بالعود الى المادية القديمة اذ قد اضيف الى هذه تراث الانسانية الفكرى في ألفى عام ، ومن ثم فان المادية الحديثة تحطم الفلسفات السابقة ولكنها تحطمها لتقيم صورة جديدة اكثر خصوبة بعد الافادة من التراث الماضى للفلسفة من جهة وتقدم العلوم الوضعية من جهة أخرى (١) .

هكذا لا تختلف قوانين الجدل الماركسى عن الديالكتيك الهيجلى ولكن حين يتعدى الامر المنهج الى المذهب يصبح الاختلاف بينا ، اذ تستحيل المثالية الى مادية ويصبح الكشف الفعلى عن مسار الروح في التاريخ كما قال به هيجل يصبح سعيا الى فك اسار الانسان من غربته من ذاته ، تلك الغربة الناتجة عن تحكم أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية ، وان كان الانسان ذاته هو الذى اصطنعها الا انها استبدت به فانكرته أو بالاحرى اغتربت عنه أو أصبح هو يشعر بالغربة ازاءها كما لو لم يكن هو الذى أنجبها ، كذلك لم تصبح خاتمة مطاف مسار

التاريخ وعى الروح بلذاتها وسعيها نحو حرية ميتافيزيقية وانما تسخير
الانظمة الاجتماعية لصالح الانسان لتحقيق الحرية العملية - سياسية
واقتصادية واجتماعية - فى لاطقية الشيوعية .

ذلك كله يتعلق بالمدى لا بالمنهج وذلك ما ينبغى أن نعرض له
بشيء من التفصيل .

مادية فيورباخ :

يشار عادة الى نظرية ماركس في التاريخ على أنها تفسير مادي له في مقابل التفسير الروحي لدى هيغل ، وحقيقة أن التفسير الماركسي للتاريخ يقابل التفسير الهيجلي مقابلة المادية للمثالية ، ولكن مادية ماركس تتميز عن سائر المذاهب المادية التي عرفها تاريخ الفلسفة بل انه قد رفض سائر التفسيرات المادية التي سبقته على أساس انها ستاتيكية آلية لا تجمل للتطور اعتبارا في التفسير .

ان هناك مذاهب مادية كثيرة في تفسير الوقائع التاريخية، فقد رد كل من ابن خلدون ومونتسكيو على سبيل المثال هذه الوقائع الى عوامل بيئية جغرافية ، كذلك اشار باكل الى أهمية القوى الفيزيكية واثرها على انتاج الثروة ، بل لقد شاع التفسير المادي بوجه عام والاقتصادي بوجه خاص لدى مفكرى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فقد اشار هارنجتون الى أن أشكال الحكومات تستند الى حيازة وتوزيع الارض ، كذلك اشار جارينه (١) في فرنسا ودالريمبل (٢) في إنجلترا الى اثر ملكية الارض على السياسة ، وفي الربع الثاني من القرن التاسع عشر كان الاشتراكيون من أمثال فورييه وسان سيمون وبرودان يؤكدون اثر الظروف الاقتصادية على السياسة في عصرهم ومع ذلك فهؤلاء لا يعدون روادا للنظرية الماركسية بمعنى تبنيه لأنهم كما تبنى جدل هيغل لأن هؤلاء جميعا لم يراعوا عامل

1 — Garnier : De la propriété dans ses rapports avec le droit politique (1792).

2 — Darlymple : An essay towards a general history of feudal property in Great Britain (1750).

التطور في التفسير ومن ثم فان منطق الدالكتيك هو وحده الذى يصلح لتفسير ديناميكية التاريخ بجميع مظاهره (١) بل لقد عد ماركس هذه المذاهب المادية صورا من النزعة الميتافيزيقية لانها تجعل من الظواهر - طبيعية او انسانية - اشياء منعزلة وتخضعها لقولة العلية بصورتها وجمودها دون اعتبار للتشابك بين الظواهر او التفاعل بين العلول والعللة ، كما هاجم انجلز من اسماهم «الماديين العوام» الذين فهموا المادية بمعنى رد الظواهر الانسانية الى عوامل فيزيقية كرد مظاهر الفكر الى عمليات كيميائية وفسولوجية تتأثر بما فى ذلك بتقديم العلوم الطبيعية من جهة وذبوع نظرية التطور من جهة اخرى ، ان جميع هذه المذاهب تشترك فى عيب جوهري : ان المادية فيها آلية . فلقد أخفقت فى ان تصل الى ان العوامل المادية انما تفهم فى ضوء مقولات التاريخ ، فلا يكفى بيان اثر الملكية الخاصة على النظام السياسى لان الملكية الخاصة انما تتغير فى كل حقبة تاريخية فى سلسلة من العلاقات الاجتماعية المختلفة ، كذلك العوامل الجغرافية تشكل فقط الاطار العام الذى ينبثق عنه موارد الانتاج ، لان الظروف الطبيعية تمنح الامكان دون ان تفيد الواقع الفعلى فليس الامر مجرد خصوبة التربة لتفسير شاة حضارة ما، وانما يلزم أن تكون الموارد الطبيعية خاضعة لتحكم الانسان واستثماره ثم ما يلزم عن ذلك من تنوع الانتاج وتوزيع الملكية وهذه بدورها تحكم فيها تقسيم العمل فضلا عما يستثير الانسان من احتياجات ، فليست موارد الانتاج قوانين ثابتة دائمة ولكنها تتغير وفقا لحياة الانسان فى مجتمعه وعلاقته بسائر قوى الانتاج، وليست العوامل المادية مؤثرات حتمية ولكنها افعال الانسان وعلاقاته المادية مع الآخرين .

واذا كان ماركس قد تجاوز مفهوم المادية لدى هؤلاء فانه يشار عادة الى تأثيره بفيورباخ الذى يرجع انفراده فى التأثير المادى المباشر الى عاملين :

1 — Seligman The economic interpretation of history p. 61.

١ - انه هيجلى مثل ماركس ، ومن ثم فانه على علم باهمية الديالكتيك الهيجلى فى تفسير الظواهر الديناميكية المتغيرة .

٢ - ان نقطة الانطلاق لدى كل منهما متماثلة : تمرد على النزعة الميتافيزيقية لدى هيجل وعلى فكرة الروح المطلقة التى تسرى فى التاريخ وتسير احداه .

لقد هاجم فيورباخ الاسس الغيبية للدين واللاهوت فى كتابه : ماهية المسيحية ، واعتبر ان لا شئ فى الواقع الا الطبيعة والانسان ، وان تصوراتنا الدينية من تخيلاتنا وان ما يلزم لحفظ الانسان هو خيره الاسمى وان ما يقومه هو ما يتقوت به ، فالانسان على حد عبارته الشهيرة هو ما ياكل .

ومع تماثل كل من فيورباخ وماركس فى الاتجاه المادى فان الاول قد ركز اهتمامه على انتقاد كل ما هو مثالى غيبى من اجل استبدال الانثروبولوجيا وعلم النفس باللاهوت والدين بينما كرس الثانى جهده على دراسة عميقة للاقتصاد وقوانينه من اجل صياغة نظرية متكاملة فى تفسير التاريخ وفى الاشتراكية العلمية ، كذلك اعتبر ماركس ان انتقاد الدين لا يكفى لوضع نهاية للغيبيات ، لان الدين ليس سببا ولكنه نتيجة غربة الانسان من ذاته وانه لا بد من اقتلاع تلك الاسباب التى قيدت الانسان على هذا النحو ، لقد تجاوز ماركس مجرد ان الدين من صنع الانسان الى بيان كيف ان الدين من نتاج العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والانظمة السياسية ، ومن ثم فان فيورباخ قد اخفق فى نظر ماركس فى ان يدرك ان الانسان بجميع مظاهر نشاطه الفكرى - بما فى ذلك الدين - وانظمتها الاجتماعية وليد العلاقات الاجتماعية المادية ، ان جوهر الانسان ليس تجردا داخليا فى كل فرد منعزلا فى ذلك عن الآخرين ولكنه نتاج علاقات اجتماعية ، يقول

انجليز : نضربه واحدة سحق فيورباخ في غير موارد تناقض المثالية واعاد
المادة الى عرشها ولكنه مع ذلك قد وقف في منتصف الطريق (١) .

هكذا لا يصبح مفهوم المادة لدى ماركس هو نفس مفهومها لدى
الفلاسفة الماديين : مجرد اعتبار المادة الحقيقة الموضوعية الوحيدة ،
ولكنها تعنى لديه المادة من حيث علاقتها بالانسان المتطور والتي يعد
الانتاج اهم مظهر لهذه العلاقة ومن ثم تصبح المادة لديه عمليا لفظا
مرادفا للاقتصاد (٢) ، فلم يكن يعنيه ما قصده سواه من الماديين : وضع
مذهب فلسفى ميتافيزيقى في تفسير العالم لان كثيرين على حد تعبيره قد
فسروا العالم ولكن العمل الحق هو ان نغيره (٣) .

ويتسع مفهوم الاقتصاد لدى ماركس ليشتمل عمليات التملك
والانتاج والتوزيع والاستهلاك في تفاعلها مع الانسان وما يلزم عن ذلك
من علاقات اجتماعية ثم ليشمل ايضا العوامل التكنولوجية
والجغرافية والجنسية ، وكل هذه تشكل المادة التي تفرض نفسها على
صور الفكر ومظاهر الثقافة ، فالدين والفلسفة والفن في مجتمع
ما انما هي على ما هي عليه اساليب التكنولوجيا والاقتصاد ، وليس
الجدل بين المدارس الفلسفية او حركات الاصلاح الدنى او الثورات
السياسية الا انعكاسات لواقع النشاط البشرى ممثلا في الانتاج
والعلاقات المادية ، ومن ثم فان اى تغير في الظروف المادية لا بد ان
يجلب معه تغيرات هامة في الانظمة السياسية والتشريعية
والايدولوجية ، بينما ليست هذه الانظمة قادرة من تلقاء نفسها على
احداث تأثير جوهرى في عملية التطور الاجتماعى (٤) .

1 — Encyclopedia of philosophy Vol. III art : Feuerbach pp. 190-192
by Hayden White.

2 — B Russell : History of western philosophy p 812.

3 — K. Marx : Eleven theses on Feuerbach.

4 — Ency. of philosophy Vol. IN art : Historical Materialism.

على ان ذلك لا يعنى ان لا اثر للعوامل الاخرى ، ذلك ان العامل الاقتصادى يتفاعل معها وليست هى مجرد منفصلة قابلة ولكنها بدورها تلعب دورها ، فلقد اشار انجلز الى ان التنظيم الاجتماعى تحدده الى جانب العامل الاقتصادى التصورات الفلسفية والقانونية والدينية ، وانه اذا كان للحياة الاقتصادية دورها الرئيسى فلا يعنى ذلك انها العامل الوحيد لان التفاعل قائم بينها وبين العوامل الاخرى ، فلم يقصد ماركس وانجلز تفسير التاريخ فى ضوء مصطلحات الاقتصاد وحده ولكن الاعتبار الاجتماعية هى الاساسية فى تقدم الانسان وان كان العامل الاقتصادى هو الرئيسى بينها .

ولقد نبه ماركس وانجلز الى عدم اغفال العوامل الاخرى، ولكن حين يقدر نظرية ما الانتشار والتطبيق فان الاتباع عادة يبالغون فى الجانب البارز من النظرية ويبخسون أهمية الجوانب الاخرى، يقول انجلز : انه غالبا ما يساء فهم ماركس ، وانه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية الى حد استبعاد سائر العوامل (١) .

واذا كان التفاعل متبادلا بين القوى المادية وسائر القوى مع اعتبار الاولى المقدمة والحركة فانه لتتبع تطور الانظمة فى مجرى التاريخ لا بد من التعرف على ما يأتى :

١ - قوى الانتاج من أدوات ومهارات تكنولوجية .

٢ - علاقات الانتاج التى تربط المنتجين بعضهم ببعض والتى

تشكل التركيب الاقتصادى للمجتمع .

٣ - الانظمة السياسية والقانونية للمجتمع .

٤ - الافكار والعادات والمثل العليا والانظمة التى تبررها او الاسلوب الذى بمقتضاه يفكر الافراد وهو ما يشار اليه عادة تحت اسم الايديولوجية، ويشمل الدين واللاهوت والفلسفة النظرية والميتافيزيقيا والاخلاق والسياسة والفن .

1 — E. Seligman : The economic interpretation of history pp. 62-63

التفسير المادى :

ان غاية التفسير الماركسى للتاريخ ليست هى تحليل الماضى بقدر ما تهدف الى فهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل ، ان هدف ماركس هو بيان تناقض النظام الرأسمالى السائد فى عصره ومن ثم تهافته وحتمية انهياره ثم التبشير بالشيوعية او المجتمع اللاتبقى ، فليست النظرية دراسة موضوعية للانظمة الاجتماعية فى تطورها خلال عصور التاريخ من اجل التعرف على اسباب قيام هذه الانظمة وعوامل انحلالها ، وانما تدور حول تحليل الرأسمالية فى الحاضر والتنبؤ بالشيوعية فى المستقبل وفى ضوء هذين يفسر الماضى منذ اقدم عصوره بل تفسر المجتمعات البدائية واصل الاسرة ونشأة الملكية .

تتميز المجتمعات البدائية بشيوع الملكية بين جميع افراد العشيرة ، ولما كانت القوة موزعة بين افراد العشيرة ومن ثم كانت الملكية مشاعة فانه لم يكن هناك نظام سياسى واضح المعالم .

ولكن هذا المجتمع لم يصبح ملائما لاحتياجات افراده ومن ثم اصابه التصدع اذ انفصلت القبائل الرعوية عن المشتغلين بالحرف الاخرى الامر الذى ادى الى حدوث تغير اجتماعى داخل القبيلة . وبعد ان كانت الملكية مشتركة والتوزيع مشاعا انبثق نتيجة تقسيم العمل نظام المقايضة - مبادلة الماشية بسلع اخرى - ذلك انه حين تخصص فرد فى انتاج سلعة لايحتاج اليها فان الوضع الطبيعى ان يلجأ الى المقايضة وهذه تتضمن ان السلعة التى انتجها تعد ملكا خاصا له وهكذا انبثق نظام المقايضة عن تقسيم العمل وهذا بدوره ادى الى نظام الملكية الخاصة بدلا من الملكية العامة .

ولكن ما الذى ادى الى بدل فى تقسيم العمل ليصبح اكثر تعقيدا وبالتالي يؤدى الى تلك التغيرات فى النظام الاجتماعى للقبيلة ؟ انه اكتشاف الحديد والبرونز وما صاحب ذلك من انتاج سلع اصبحت ملكا خاصا لمنتجها يبيعها ويبادل بها ، انه بهذا الاكتشاف اصبحت الانسان صانعا وهذا هو اهم ما يتميز به عن الحيوان ، لقد اصبحت الانسان قادرا على ان ينتج وان يطور وسائل معيشته ولما كان الحيوان لا يتطور فى اسباب حياته وانتاجه فخلال النحل التى تعمل الآن كما كانت منذ آلاف السنين فان كون الانسان صانعا هو مفتاح فهم تاريخ المجتمع الانسانى وتمايزه عن التاريخ الطبيعى للحيوان ، فالانسان صانع الآلة هو اهم ما يشكل ماهيته ، ولكن لماذا اختار ماركس تعريف «صانع الآلة» ليحدده ماهية الانسان ؟

١ - لقد كان ماركس متأثرا بتصنيف عصور ما قبل التاريخ من العصر الحجري الى البرونزى ثم الحديدى حيث اكتشاف الآلة هو الذى حدد تطور المجتمع البشرى خلال كل عصر من هذه العصور .

٢ - ان اهتمام ماركس الرئيسى موجه نحو مرحلة الرأسمالية ، ولقد لعبت التكنولوجيا دورا بارزا فى تحديد العلاقات الاجتماعية وفى التغير الاجتماعى بوجه عام ، بل وانعكس ذلك على مظاهر الفكر الانسانى .

وبتزايد الملكية الخاصة نجد الخطوة الرئيسية الثانية فى تقسيم العمل وفى التغير الاجتماعى ، وقد صاحب ذلك نشأة الزراعة التى مكنت للملكية الخاصة فى جانب ورقيق الارض فى جانب آخر ، ومن ثم نشأة النظام الطبقي وعبودية الارض ، ولقد ادت الملكية الزراعية الى تقسيم اكثر تعقيدا للعمل والى زيادة فى التخصص فكان ان انفصلت الصناعة اليدوية ومن ثم اصبحت التبادل على نطاق واسع ، وقد انعكس ذلك على الاسرة فان الاستقرار الراجع الى حرفة الزراعة فضلا عن الملكية الخاصة فيها جعل السيادة الاقتصادية للرجل ومن ثم اصبحت المجتمع أبويا بدلا من الانثاب الى الام .

ار التوسع في ملكية الارض اوجد مجتمعا اقطاعيا يصبح فيه
الاقطاعيون هم الطبقة الحاكمة وهم لا يتحكمون في رقيق الارض فحسب
بل في التجار الذين ترتبط مصالحهم بهم ، ومصالح هذه الطبقات الثلاثة:
الاقطاعيون والتجار والرقيق متباينة ، ولكن الاقطاعيين استنادا الى زيادة
الملكية الخاصة قادرون على حسم الصراع لصالحهم وانعكس ذلك على
الحركات السياسية اذ اصبحت تمثل صراع الطبقات في المجتمع
الاقطاعي ، وانعكس ذلك على الفن والعلم القديم ، ففي مجال
الفلسفة* مثلا سادت افكار احتقار العمل اليدوي او العمل بأجر وسمو
التفكير النظري الذي كان يمثلته ارسقراطيون،وقد دافع ارسطو عن
الرق واعتبر العبيد آلات حية .

ولم يصبح تحكم الاقطاعيين ممثلا في الامارات السياسية فحسب
بل انعكس بطبيعة الحال على الناحية العسكرية فاصبح لكل اقطاعي
جيئه الخاص لحماية امارته او مصالحه الاقتصادية .

يستند النظام الاقطاعي اساسا الى الزراعة ولكن اهميته الاقتصادية
بدات تنتقل الى المدن حيث الشراء عن طريق التجارة وحيث تنظيم
الانتاج في الورش . وقد جذب ذلك جماهير من الريف . وهكذا كان نمو
المدن في اتجاه معارض للتنظيم الاقطاعي القائم على ارسقراطيه الحسب
والنسب من جهة والعبودية بالوراثة من جهة اخرى .

كانت العلاقات الانتاجية في المجتمع الاقطاعي قائمة على أن يمد
الاتباع الاقطاعيين بما يلزمهم من خدمات ، فالطبقة المسيطرة تنفق

* فر اتباع ماركس ظهور الفلسفة في اليونان تفسيرا اقتصاديا فنظام الرق هو
الذي مكن الفلسفة من الظهور بطابع البحث النظري الميتافيزيقي المجرد في اصل الوجود
لانه منح الارسقراطيين اليونانيين فراغا عن الانشغال بتلبية احتياجاتهم المادية . راجع
سجامين فريجنسون : العلم اليوناني . جورج تومسون : دراسات في المجتمع
اليوناني القديم .

ولانتج، ومن ثم فإن الطبقات المنتجة من تجار ورقيق ينتجون شتى السلع والخدمات التي يحتاج إليها هؤلاء ، وهذا هو التناقض الداخلي في نظام الاقطاع : الطبقة غير المنتجة تحكم والطبقة المنتجة تستعبد ، ولكن بزيادة رأس المال التجارى وينمو المدن انبثق نظام اجتماعى جديد ذو علاقات مختلفة ، لقد اصبحت هناك أنماط من الانتاج تفتضى الغاء العادات والقوانين القديمة واستبدال نظام النقد المعدنى بنظام المقايضة، لقد اصبحت الانظمة القطاعية تشكل عقبة في سبيل تطور وسائل الانتاج، وكان لابد من صراع بين البرجوازيين - القوة الانتاجية الصاعدة - وبين الاقطاعيين اصحاب النفوذ القديم وقد وصل اولئك الى السلطة بثورات بلغت ذروتها في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

وهكذا بعد ان كان البرجوازيون مجرد طبقة تقدمية بالنسبة للاقطاعيين اصبحوا يشكلون طبقة حاكمة ، بينما اعتبر معارضوهم من الاقطاعيين طبقة رجعية غير قادرة على التأثير في المجتمع ، لان قوى انتاج البرجوازيين فاقت الاقطاعيين ، وهكذا اصبحت الثورات السياسية وسيلة الطبقات الانتاجية الصاعدة لاعتلاء السلطة والتحكم في القوى والعلاقات الانتاجية بل وسن القوانين التي تمكن للرأسمالية وتبرر وجودها ايدىولوجيا: الفلسفة الليبرالية واخلاق المنفعة لدى آدم سميث وبنيتام وغيرهما .

ولقد اصبح للتكنولوجيا دور ظاهر في تكييف وسائل الانتاج وبالتالي تغير القوى الانتاجية في المجتمع ، فالفرق بين النظام الاقطاعى والنظام الرأسمالى هو الفرق بين طاحونة تدار بالهواء واخرى تدار بالقوة البخارية ، واذا كانت التكنولوجيا الحديثة نتاج العلم فهي بدورها لها اثرها على العلم ، ذلك ان الرأسماليين يرغبون في تزويد الاسواق العالمية بانتاج على نطاق واسع ومن ثم اصبحت الكفاءة التكنولوجية قوة انتاجية ، وكان لابد من تطوير مستمر وتحسين متصل في اساليب التكنولوجيا الامر الذي شكل ضغطا على العلم من أجل تعديل نظرياته لتلائم المقتضيات الاقتصادية

المتطورة ، ولم يصبح للتكنولوجيا اثرها على العلم فحسب بل تعدى ذلك الى التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر ، وهكذا حين غير البرجوازيون نظام الورش بالمصانع الحديثة فانهم بتغييرهم وسائل الانتاج غيروا معه شخصية المجتمع بأسرها ، وهكذا شكل رأس المال النقدي قوة اشد تركيزا من حيث التأثير لم يتم من قبل لرأس المال الزراعى او رأس مال القطيع (١)

ولكن النظام الرأسمالى كنظام اجتماعى لا يخدم الفرد كإنسان ولا يجعل القوى المادية الخارجية فى خدمة الإنسان ، ذلك ان القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ، ولكن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وفائض القيمة بعد هو الذى يشكل ربح صاحب العمل ، يتكدس هذا الربح باستمرار فيشكل رأس المال الذى تجمع نتيجة سرقة متصلة وأفتئات على العمل والعامل ، لان صاحب العمل لا يدفع للعامل اجره المستحق فى مقابل قوة عمله ، بل ما يكاد يكفى رmqه لاستمرار عملية الانتاج بل اقل وفقا لقانون العرض والطلب ، فضلا عن ان النظام الرأسمالى الذى يقوم أساسا على المنافسة الحرة يخلق صراعا بين المنتجين ينتهى بالفلاس صغارهم وتشكيل اتحادات فى ملكية المصانع بين اقويائهم، ومن ثم تنتهى المنافسة الحرة الى الاحتكار ويصبح مال صغار المنتجين ان يصبحوا جزءا من البروليتاريا فيزداد الصراع حدة بين الرأسماليين والعمال .

لقد أصبحت قوة العمل سلعة تباع وتشتري وفقا لقانون العرض والطلب ، ان هذا النظام يسخر العامل لقوى غير انسانية تتصل

١ - ايلي هالقي وترجمة الدكتور جمال الاناسى : تاريخ الاشتراكية الاوروبية ،

نشر وزارة الثقافة والارشاد بسوريا ص ١٣٦ - ١٥٧ .

بالسوق وهو ما لا ارادة له عليه ، ومن ثم فقد أصبحت قوة العمل غريبة على العامل ، لقد انسلخت عنه بل لم تصبح اجنبية عنه بل معادية له (١) .

ولما كانت الرأسمالية تفسد قوة العمل بل هي افتتات عليه كانت وضعا يحمل في طياته بدور فئائه ، اذ يقوى تركيز رأس المال في ايدى القلة في جانب بينما يزداد عدد العمال كثرة وفقا لمقتضيات الانتاج والاستهلاك .

لقد اصبح الرأسماليون اكثر ثراء بينما أصبحت الاكثرية ممثلة في البروليتاريا اشد فقرا ، وقد ادى تقدم العلم الى تقدم التكنولوجيا ومن ثم ازداد تقسيم العمل الى حدان انتاج سلعة واحدة يحتاج الى تعاون عدد كبير لا يكاد يعرف احدهم شيئا عن تخصص الآخر ، ومع هذا التخصص الضيق والتقيّد في الانتاج ، فان الملكية لهذا الانتاج الضخم لا زالت مركزة في يد فرد او افراد ومن ثم كان التناقض بين الملكية الفردية في النظام الرأسمالي وبين الانتاج المتشابك المعقد تناقضا مرجعه الى معارضة الاسلوب الرأسمالي للتخطيط في التملك مع وجود تنسيق كامل بين البروليتاريا المنتجة وفقا لمقتضيات الانتاج ، ولا حل لهذا التناقض الا بازاحة الكثرة المنتجة للقلة المالكة .

ولا يعتبر ماركس انتقاده الرأسمالية لاسباب اخلاقية وانما على اسس علمية وفقا لمنطق الجدل ، ذلك ان النظام الرأسمالي خارج عن نطاق تحكم الافراد بل ان جميع الاطوار الاقتصادية السابقة لم تكن خاضعة لسيطرة فرد ما بل هو منطق الديالكتيك الذي فرض الصراع بين المتناقضات او بالاحرى بين الطبقات من اجل انبثاق نظام جديد ، هكذا يتم التغيير الاجتماعي تغيرا حتميا .

١ — Ency. of philosophy : Historical Materialism, by Acton
Vol. IV pp. 12 - 19.

وحين يطالب ماركس عمال العالم ان يتحدوا في صراع ضد الراسمالين فليس ذلك في نظره اشفاقا عليهم ضد مستغليهم وانما لتسحك حدة الصراع الذى يؤدى الى وضع جديد ، فكما اقتضى منطق الجدل ان ينبثق الاحتكار عن المنافسة الحرة ويصبح الاول نتيجة الاخير كذلك منطق التاريخ يؤدى بالملكية الخاصة الشديدة التركيز الى ملكية عامة وتصبح البروليتاريا المستغلة بفضل ثورة مفاجئة - حيث لا مجال للتدرج في التطور - حاكمة فتحل دكتاتورية البروليتاريا محل النظام الراسمالى ، فالصراع قائم ما قامت المتناقضات ، والمتناقضات موجودة ما وجدت الطبقات فلا نهاية للصراع الا بزوال الطبقات حتى تزول المتناقضات وذلك بقيام المجتمع اللاتبقى .

واذا كان البرجوازيون قد انتزعوا مقاليد الحكم من الاقطاعيين بثورات، فانه حين تجد البروليتاريا الثورة حتمية لازاحة الراسمالية فان الطبقة التقدمية الجديدة لن تجد هناك طبقة اخرى تعارضها وبذلك يصل الصراع بين الطبقات الى نهايته ، وتتم نهاية الصراع الطبقي بسيطرة الدولة على كل وسائل الانتاج ومن ثم تنتهى القوى المادية التى تحكم فى الانسان كشيء غريب عنه ، ذلك هو المجتمع اللاتبقى الذى يضع حدا لعملية الصراع خلال تطور الانسان.

قال ماركس وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقي مقتا وافتراء عليه أكثر مما لقيت ، ولكن هذا المقت والافتراء قد استحالا بعد موته الى قداسة وتمجيد بين أتباعه ، فليس بين مذاهب الفلسفة الحديثة مذهب أبعد أثرا أو أكثر انتشارا من الماركسية التي أصبحت تشبه عقيدة يعتنقها أكثر من ثلث البشر في هذا العصر .

على ان الحقيقة لا تنال بالكلم ، فكثرة الاتباع شيء والتقييم الفلسفي للمذهب شيء آخر ، وان دلت الكثرة على شيء فانما تدل على أن صاحب المذهب قد نجح في سر الظروف السائدة في عصره ثم التعبير عنها بفكره وذلك ما لا سبيل الى انكاره عليه ، فالعامل الاقتصادي هو أكثر العوامل فعالية في الانظمة الاجتماعية منذ الثورة الصناعية في الغرب على الخصوص ، وليس من الضروري أن يكون معتنق هذا الرأي ماركسيا ، فقد ذهب مرجان في زمن معاصر لماركس ان التقدم البشري قد ارتبط بالتوسع في موارد العيش ، كما اشار الى التغيرات الاجتماعية والاسرية التي طرأت على المجتمع الزراعي ولم يعرفها المجتمع الرعوي بسبب تغير أسباب الحياة ، وبدأت الابحاث الانثروبولوجية بعد ماركس تنحو نحو هذا الاتجاه فربط كوفالفسكى عام ١٨٩٠ بين تركيب الاسرة وبين الملكية الخاصة في كتابه جدول أصول تطور الاسرة والملكية واكد كل من جروتس وهيلدر براند اثر الظروف الاقتصادية على الاسرة وعلى القانون والعادات . ثم اشار بوليوس بيكلر الى التفسير الاقتصادي لاصل الطموطمية ونشأة الرق . كما ركز المؤرخ مومسن على اثر العوامل الاقتصادية على التقدم القومي ، وقد بلغ ذبوع التفسير الاقتصادي حدا جعل بعض

المؤرخين يشيرون اليه باعتباره قضية مسلما بها ، وامتد التفسير الاقتصادي الى مختلف المجالات في مختلف العصور فاليه ترد الحروب الصليبية وحركة الاصلاح الديني وقيام البروتستانتية والثورات الامريكية والفرنسية والحرب الاهلية الامريكية والحركات الاستقلالية القومية في اوربا والامريكتين (١) ، وقد يكون في كثير من ذلك بعض الحق ولكن الامر تجاوز الحد الى شيء كثير من الشطط والتعسف ، وقد أصبح بعض الباحثين ماركسيين أكثر من ماركس اذ اغفلوا العوامل الأخرى اغفالا يكاد يكون تاما ليكون العامل الاقتصادي هو الوحيد في التفسير، وقد سبقت الإشارة الى عبارة انجلز التي تفيد انه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية الى حد استبعاد سائر العوامل (٢) .

ثم تجاوز تأثير ماركس مجال الدراسة والنظر الى العمل والتطبيق منذ ثورة اكتوبر عام ١٩١٧، وانتشرت الماركسية انتشارا رهيبا ليس فحسب ممثلا في الدول التي تتبع النظام الشيوعي وانما في الاحزاب الشيوعية التي لا تكاد دولة تخلو منها سواء اعترف به أم لم يعترف . على ان ذلك كله لا يحول دون انتقادات جوهرية يمكن أن تؤخذ على نظرية التفسير المادي للتاريخ :

١ - ان مذهب ماركس مثله كمثل سائر المذاهب الفلسفية يستند الى بعض قضايا يعدها مسلمات لا تحتاج الى استدلال ولا تقبل الشك ، ولقد اعتبر ماركس مذهبه ذات طبيعة تخالف سائر المذاهب الفلسفية ومن ثم فهو يجبها جميعا، وأنه وان كان مذهبه ناديا الا أنه يختلف عن سائر الفلاسفة الماديين ، والواقع أنه وان افترق عنهم في منحي المذهب فإنه لا يختلف عنهم في الاسس او المسلمات ، ان مذهبه

1 — Seligman (Edwin R. A) : The economic interpretation of history pp. 70- 86.

2 — Ibid : pp. 62- 63 p. 144.

ليس الا مذهباً كسائر المذاهب الفلسفية يستند الى بعض القضايا الميتافيزيقية التي يمكن ان تكون موضع نقد ، أهم هذه القضايا التي اثار اليها في كتابه الايديولوجية الالمانية - بالاشتراك مع انجلز ان ليس وجدان الانسان هو الذى يحدد وجوده ولكن وجوده هو الذى يحدد وجدانه او وعيه ، هذه مشكلة تعرفها الفلسفة التقليدية وتدور حول سبق الوجود على الفكر او العكس وليست دعوى ماركس بهادمة وجهة النظر المقابلة .

ومن قضاياها ايضا ان وجود الانسان انما تحدده وظيفته التي بها يكتسب معاشه متميزا في ذلك عن الحيوان او بالاحرى الانسان الصانع ، هذه بدورها مشكلة فلسفية تدور حول تحديد طبيعة الانسان : هل هى فعله كما يرى ماركس ام ماهيته كناطق كما يرى أرسطو ؟

لقد دافع عن مثل هذه القضايا فجعلها كالبديهيات الواضحة بذاتها والتي تعلق على النقد وذلك ما لا يمكن التسليم له به ، اذ لا يفترق مذهبه في ذلك عن اى مذهب فلسفى آخر .

٢ - يسود نظريته منطق الحتمية القاسية التي تنعدم فيها حرية الارادة الانسانية ، فالقوى الاقتصادية اقوى من سيطرة الافراد بل ارادة الطبقات ، يقول كارل بوبر : ان منطق الحتمية يسود مسار التاريخ، وهذا يعنى انك لن تستطيع ان تحقق شيئا من احلامك او ما يدور بفكرك لانه لا تاتى لاية خطط لا تتمشى مع تيار التاريخ الرئيسى ، وان اية نظرية تتلاءم مع التغيرات الوشبكة الوقوع فهى مقبولة اما اذا لم تتلاءم فهى يوتوبية ، وان الانتقال من عالم تقاسى فيه البشرية الى عالم الحرية والعقل يستحيل ان يحققه العقل وانما يحققه الضرورة اللازمة وقوانين التطور ، واذا ما اكتشف مجتمع من المجتمعات قانونه الطبيعى الذى يبين حركته فلن يمكن ذلك من تخطى المراحل الطبيعية لتطوره او حذفها من الوجود بجرة قلم ، ولكن فى استطاعته ان يفعل شيئا واحدا هو التقليل من آلام الوضع

والتقصير من مدتها ، وهذا يعنى اخفاق اية محاولة تهدف الى تغيير
التطورات الوشيكة الوقوع ، ومع هذه الجبرية القاسية التى لا يملك
فرد ازاها شيئا فان ماركس قد ادعى انه من الناحية العملية يعمل
على تغيير العالم الذى وقف الفلاسفة جميعا عند حد تفسيره (١).

٣ - انها نظرية واحدة فى التفسير التاريخى اذ تجمل العوامل
الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادى وهى بذلك تفعل الصفة
الفردية للواقعة التاريخية ، ان النظريات الواحدة فى تفسير التاريخ
او فى تفسير اية ظاهرة انسانية انما تميز عادة الوقائع المدعمة للنظرية
وتستبعد غيرها ، ان الانسان ظاهرة فى غاية التقييد بحيث يتعذر تفسيره
بعامل واحد ، ولقد سلم كارل ماركس بعدم ثبات الطبيعة البشرية
خلال المصور ومن ثم التمس الديالكتيك لامكان تتبع الديناميكية
فى تطور الانسان ولكنه حين حدد العوامل المادية على انها الرئيسية
فى علاقتها بالانسان وتأثيرها عليه فقد افترض ثبات ما سبق ان عده
متغيرا .

ليست احادية التفسير هى التى تصلح للانسان ، وانما منهج تكامل
العوامل الذى يثبت تكافؤ العوامل ثم تفاعلها ثم بروز أهمية احداها فى
عصر دون آخر وفى مجتمع دون آخر ، اما اخضاع المجتمعات
العشائرية او حركات الاصلاح الدينى لتصورات عصر النظام
الراسمالى ففيه تعسف فى التفسير .

٤ - عرض ماركس وانجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيراً
لواقع التاريخ وتحليلاً علمياً له ، ومع ذلك تخط نظريته بين عالم الواقع
وعالم القيم ، فبالرغم من انه ينتقد الرأسمالية على أساس ما تتضمنه
من متناقضات لا على أساس ما يلحق العمال من ظلم ، فانه يشير
بالشيوعية باعتباره المجتمع الذى تتحقق السعادة فيه للانسانية ،

١ - كارل بوير وترجمة الدكتور عبد الحميد مبره : عقم المذهب التاريخى

انه يمنع العمال امل تحقيق الفردوس على الارض وهذه نبوءة اخلاقية تدرع لها باسس ادعى انها علمية موضوعية ، ان نظرية ماركس لهى نظرية فى التقدم لا فى التطور ، انه لا يصف ما هو واقع وانما يتنبأ بافضلية المجتمع اللاطبقى حيث نهاية الام البشر وذلك حكم تقييمى يتعارض مع النزعة العلمية الواقعية .

مراجع :

- 1 — Bober : Marx's interpretation of history, 1950.
- 2 — Federn (Karl) : The materialist conception of history a critical analysis, London 1939.
- 3 — Goldman (Lucien) : Recherches dialectiques, Paris 1959.
- 4 — Hexter, J. H. : Reappraisals in history, London 1961.
- 5 — Sidney Hook : Toward the understanding of Karl Marx.
- 6 — » » : From Hegel to Marx.
- 7 — Cornforth : Historical materialism .
- 8 — Seligman, Edwin, R. A. : The economic interpretation of history 1898.
- 9 — Palekhanow : Materialist conception of history.
The evolution of monism in history.

وقد ترجمه الى العربية د. محمد مستجير

فى نقد الماركسية :

- 10 — E. H. Carr : Karl Marx : a study in fanaticism.
- 11 — Max Eastman : Marxism, is it science ?
- 12 — Karl Popper : The open society & its enemies, Vol. III :
(The high tide of prophecy) London 1945.



البعد البيولوجي لدى شبنجلر

«ان عصرا تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية
لهو عصر تدهور واضمحلال» .

شبنجلر

«كل تقدم فكري لا يصاحبه تمام روحى ينذر بالخطر» .
جنته

- ١ -

يعترض المؤرخون على استخدام مقولة العلية في التسايرخ لانها
تفيد الضرورة من جهة ولانها تلحق التسايرخ بالعلوم الطبيعية من جهة
اخرى ، ويتخذ شبنجلر جانب المؤرخين الذين يحاولون توكيد كيان

اوزقلد شبنجلر Oswald Spengler ١٨٨٠ - ١٩٣٦ .

* ولد في مدينة بلاكنبوج ودرس في جامعة برلين لم ميونخ وتخصص في العلوم
الطبيعية والرياضية .

* اعد رسالته للدكتوراه من هير قليطس عام ١٩٠٤ .

* بعد كتابه «انحلال الغرب» الذي شرع في كتابته منذ بداية الحرب العالمية
الاولى وصدر الجزء الاول عام ١٩٢٠ والثاني عام ١٩٢٢ اهم كتبه على الاطلاق وقد لقي
الكتاب اهتماما كبيرا في زمنه .

* اعتبره البعض ممهدا للاشتراكية الوطنية في المانيا وله فيها كتاب البروسية
والاشتراكية عام ١٩٢٢ ولكنه ابعد بعد اعتلاء هتلر للسلطة .

* اشغل فترة من حياته بالتدريس لفترة كمعلق سياسى ولكنه لم يكن ناجحا .

* عاش اواخر ايامه في عزلة ولم يحفل احد بموته ولكن كتابه لقي اهتماما
مرة اخرى بعد الحرب العالمية الثانية كما ان تنبؤه بمصر الحضارة الغربية كانت من
اهم العوامل التي اثارت المؤرخ البريطانى توينبى للدراسة التسايرخ ، بل ان هذا الاخير
بعد الصورة الانجليزية التجريبية لآراء شبنجلر التالية .

* اهم كتبه الاخرى : البناء الجديد للرخ الالمانى (١٩٢٢) - الانسان والصناعة
الفنية : مساهمة في ايجاد فلسفة في الحياة ١٩٢٢ السنوات الحاسمة في المانيا وتطور
التاريخ العالمى ١٩٢٢ - عمر الحضارات الامريكية ١٩٣٦ .

التاريخ ازاء طفيان العلوم الطبيعية ومنهجها في القرن التاسع عشر ،
ومن ثم فانه يستبدل بمقولة العلية مقولة اخرى براها اكثر ملاءمة
لفهم سياق التاريخ ، انها مقولة المصير .

ولا يعنى شبنجلر بالمصير ما تعنيه التراجيديا اليونانية من مفهوم
مرادف للجبر - او بالاحرى قوة خارجية تحدد سلوك الانسان ،
وانما المصير شعور الانسان بذاته ازاء قوة انسانية اخرى تتحداه
وتجعل وجوده في خطر ، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من اجل
تاكيد الوجود ، تقتضى فكرة المصير اذن عاملين : وجود ذات مستقلة لها
كيانها وطابعها المستقل ثم وجود احداث خارجية بينها وبين الذات
علاقة تحد في اغلب الاحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل
يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمس المصير فهناك
احداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما
لا بد أن ينفذ الحدث الى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات ،
حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره
الجهل بالمصير لان اخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما
يستحيل عوده يولد في النفس الجزع .

يختلف المصير بهذا المعنى عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لان
العية اشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة
العلمية الالية ، اما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها او
كيانها ، وتفاعلها من اجل اثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ،
ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها
بمنطق العلم (١) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ غير المصير ، ومن ثم فقد اخطأت
نظرية التقدم فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدما مطردا للعقل البشرى
الى ما لا نهاية بينما التاريخ مسرح لعدد كبير من الحضارات يسرى

عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتغنى ، ان تاريخ الحضارة كتاريخ اى كائن حى - انسانا او حيوانا او نباتا - اما تصور التاريخ يتقدم الى ما لانهاية فانه كتصور نمو اليرقة تنمو بالتغذى الى غير نهاية ، انه كما ان للكائن الحى دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرة الاولى للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون دورة حياة مغلقة (١) .

كذلك قد ارتبط بالتقدم وهم آخر ، وذلك حين اتخذ الاوروبى حضارته مركزا ثابتا يدور حوله التاريخ فقسمه الى قديم ووسيط وحديث ، ذلك وهم كاذب او غرور زائف دفعه الى ان يضبط تاريخا كتاريخ مصر الذى امتد الى اكثر من ثلاثة آلاف سنة فى عدة صفحات ، بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لاكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات ، واذا كان لا يحق لمؤرخ صينى ان يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة او الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الاوروبى ان يتخذ من حضارته محورا ثابتا يدور حوله التاريخ ، لان تاريخ العالم يشمل ست حضارات رئيسية على الاقل (٢) ، وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ونضج ثم شيخوخة أعقبها فناء ، اما تصور سياق التاريخ على انه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير او تقدم نحو سلام دائم كما توقع كانط او حرية الروح وفقا لديالكتيك هيغل ، او نمو المجتمع اللاتبقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله ما لا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

١ - المرجع السابق ٧١ .

- ٢ - هذه الحضارات هى : المصرية (٢٤٠٠ - ٢٠٥ ق.م) - الهندية (١٥٠٠ - ١١٠٠ ق.م) الصينية (١٣٠٠ - ٢٠٠ ق.م) الكلاسيكية (اليونانية الرومانية ١١٠٠ - ٤٠٠ م) الاسلامية (٧٠٠ - ١٢٥٠ م) الغربية (٩٠٠ - ٢٤٠٠ م كما يحدد شينجلر عمرها)

المطلوب في التاريخ ثورة كوبرنيكية تصحح وهم المؤرخ الاوربي حين يتصور حضارته مركزا ثابتا للحضارة كما توهم الانسان قبل كوبرنيك ان كوكبه الارض ثابت وانه محور دوران جميع الكواكب ، فالمؤرخ الاوربي يتبنى النظرية البطليموسية الخاطئة بعد تطبيقها على التاريخ ، اذ يتصور اوربا الغربية قطبا ثابتا لشتى الحضارات لا اشيء الا لانه يعيش فوقها ، والثورة الكوبرنيكية في التاريخ هي التي تستبدل بتصور الحضارات الاخرى دائرة في فلك اوربا الغربية بوصفها مركز الاحداث العالمية ، يستبدل بها دراسة كل حضارة على حدة ، فلا تفوق الحضارة الاوربية غيرها من الحضارات ، لانه ربما كانت هناك من الحضارات ما تفوق الحضارة الاوربية من حيث عدد الشعوب المنتمة اليها ومن حيث عظمتها الروحية .

واذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالاصول الاجنبية لمظاهر الحضارة ، فذلك وهم راجع الى وهم عالمية الحضارة ، حيث اللاحقة تقتبس من السابقة ، لقد تصور المؤرخون ان الحضارة الاسلامية قد اخذت عن اليونانية لتسلمها بعد ذلك الى الحضارة الغربية ، وان الاخيرة مدينة الى كل من الحضارتين اليونانية الرومانية والديانة المسيحية ، تلك نظرة سطحية برانية الى مسار التاريخ لان انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما يقتضى عملية معقدة من التحويل ممثلة في هضم الحضارة وتمثيلها ، فلا شيء اسمه تأثير حضارة في اخرى على نحو يفيد ان الثانية قد نقلت تراث الاولى ، ذلك انه اذا اقتبست حضارة ما مظهرا لحضارة اخرى فلا بد ان تتمثل هذا المظهر كى تحيله الى طبيعتها ، فلو تصورنا عنصرا لحضارة ما وليكن الدين قد قبلته حضارتان متباينتان ، فان كلا منهما تتقبله على نحو مبين كل التباين للنحو الذى قبلته الحضارة الاولى ، بل ان حضارة ما لا تقبل من حضارة اخرى الا ما يلائم طبيعتها ثم تضيف عليه من روحها ، فحين انتقلت البوذية من الهند الى الصين اتخذت البوذية في الصين روحا صينية مفايرة تماما للبوذية الاصلية ، كذلك طبع الفرس الاسلام بطابعهم حين اعتنقوه ،

والمسيحية الشرقية غير المسيحية الكاثوليكية ، ان هذه النظرة تفسر لنا لم تغفل حضارة ما عناصر من حضارة اخرى ، ولم فهم العرب ارسطو فهما يختلف تماما عما هو عليه حتى أصبح ارسطو عند العرب غير ارسطو عند اليونان ، بل انه كلما اعجبت حضارة مابشخصية في حضارة اخرى زادت لهذه الشخصية مسخا وتشويها ، خلاصة القول ان الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال حيث تكون كل منها دائرة مغلقة على نفسها ليس بينها وبين الحضارات الاخرى الا نوافذ لا تسمح بنفاذ ما لا يلائم جوهر الحضارة الاخرى وروحها اذ ان ما ينتقل لا يلبث ان يستحيل الى طبيعة الحضارة اللاحقة وكل تشابه فهو ظاهري فقط ، والقول بتراث واحد للانسانية او تصور التاثر والتاثير ليس الا وهما (١) .

والواقع ان القول بالتاثر والتاثير كان يعوزه الاسس الميتافيزيقية حتى جاءت نظرية هيجل لتمده بسند فلسفي ، ذلك ان فكرة الروح المطلقة التي تتغلغل في مسار التاريخ وتظل على مدى الزمان ثم ينبثق عنها وفق قانونها دولة كل عصر ، قد جعلت الانسانية بذلك وحدة مطلقة اذ تتحكم في كل احداث التاريخ روح واحدة ، كذلك نظرية العناية الالهية التي جعلت المؤرخين ينسقون وقائع التاريخ ليدو فيها النظام المعبر عن مقاصد الله ، ولكن في ذلك تجاهلا للصيرورة والتغير الدائم في حركة التاريخ .



ولكن ما هو منهج شبنجلر في دراسة التاريخ ؟ وكيف يتصور معالم هذه الدراسة بعد ان أعلن الثورة الكوبرنيكية فيها ؟ وماذا بعد انتقاده لنظريات فلسفة التاريخ في التقدم والعناية الالهية ولا اتجاهات المؤرخين الذين ركزوا اهتمامهم على التاريخ الاوربي ؟

١ - ان الحضارة - لا الدولة كما ذهب هيجل - هي وحدة الدراسة التاريخية او الظاهرة الاولى للتاريخ العالمى كله ما كان منه وما سيكون ، لان الحضارة ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم وتبلور وحدة تصورهم في مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم ، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ومن ثم لا تتماثل حضارتان .

يسمى شبنجلر كل حضارة بأهم سمة او مقوم لها ، فالحضارة اليونانية يسميها الابولونية وهى تتمثل فنيا فى التمثال المحدود ذى الاجزاء المتناسقة ، ذلك ان اليونانى قد عبر عن روحه الفنية فى الجسم المنزل الساكن ، كما عبر عن ذاته سياسيا فيما هو محدود أيضا : فى دولة المدينة ، وحين تصور المكان تصوره اقليديا أى مسطحا محدودا ، اما الحضارة العربية الايرانية فيعتبرها شبنجلر سحرية حيث يشعر الفرد بوجوده الروحى باعتباره جزءا من روح كبرى ، يتجاوز المسلم فى هذه الحضارة ما هو محسوس الى ما هو مجرد ، فلان الله مجرد من التجسيم فقد تمثل طابع التجريد لديه فى الفن : خطوط مجردة عن التصوير الجسمي ، وانعكست وحدة الاله على تصوره السياسى

والفكرى فآمن بالاجماع الذى يحول بينه وبين الضلالة ، أما طابع الحضارة الغربية فهو الروح الفاوستية اللانهائية متمثلة فى الكاندرائيات القوطية وفى حساب اللامتناهى (التفاضل والتكامل) ، أما روحها الفنية فقد عبر عنها الغربى فى لغة روحية متحركة فى موسيقى باخ ، كما عبر عن اللانهائية بالاستعمار العالمى والهاتف الذى تغلب على المكان المحدود وكذلك المذيع ، ثم فى الاقتصاد العالمى ممثلا فى التجارة العالمية والبنوك ، هكذا تصور الغربى المكان امتدادا اذ الامتداد عنده هو كل شىء .

٢ - واذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية فهذا يتضمن انها مغلقة وليست روحا مطلقة كما تصورهما هيجل فهذه لا تعبر عن مساره ، وانما يعبر عن مساره التعاقب الدورى للحضارات ، اذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على اى كائن عضوى حى من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء ، ويشبه شبنجر حياة كل حضارة بتوالى الفصول الاربعة: ربيعها فى فترة البطولة: فى حياة الاساطير وشعر الملاحم حيث التغنى بالبطولة كفترة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى فى الغرب ، اما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثة الطموحة ، انها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة فى الحضارة الابولونية ، وانها عصر النهضة وفن مايكل انجلو وانتصارات جاليلو وادب شكسبير فى الحضارة الفاوستية ، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والبوادر الاولى للشيخوخة والارهاق ، فيها الملكيات المركزة وفيها الفلسفة التى تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير ، انها فترة السوفسطائيين وسقراط وافلاطون وانها القرن الثامن عشر فى اوربا حيث منتصف الخريف فى موسيقى موزار ، وشعر جوته وفلسفة كانط ، ويتمثل الانتقال الى الشتاء حين يتخذ الفن طابعا غامضا سريا ، وحين

تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاادرية ويسود في السياسة عصر الامبراطوريات والاستعمار والظفيان السياسي ، في الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدينة يتجلى افضل ما تقدمه في تطبيق العلم على الصناعة ، وتظل الامكانيات محصورة في امتداد افقى وانتشار، واذا اراد الشاب الفاوستى ان يلعب دورا بارزا في شتاء حضارته فانه اما ان ينخرط في الجندية او يلتحق بمعاهد التكنولوجيا (١) .

ليس ثمة اذن حضارة عامة وانما لكل حضارة فلسفتها وخصائصها كما ان لها حياتها المحدودة التي لا بد ان تنتهى ، وكما ان الفرد يفنى ولكن النوع يبقى كذلك محتم على كل حضارة ان تموت ولا بقاء الا للانسانية المثلة لمجموع الحضارات ، وليس التاريخ العام الا ترجمة حياة هذه الحضارات ، واذا كانت مفاهيم الميلاد والفتوة والشيخوخة والوفاة تسرى على كل موجود عضوى ، كذلك هى بالنسبة لكل حضارة ، بذلك يتكون تاريخ العالم من وضع الحضارات العالمية كل منها الى جانب الاخرى مستقلة بعضها عن بعض بوصف كل منها ظاهرة مقلدة على ذاتها تجسم روح الحضارة وتعبّر عنها .

٣ - غير انه بالرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة فان المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات ، وليس التناظر او التوازي الزمنى او التعاصر الفلسفى مجرد شبه سطحي فكثير من المؤرخين يجدون اوجه شبه بين الاسكندر وناپليون او بين بوذا والمسيح ، ولكن فى ذلك تجاهلا

1 — Ency. of philosophy : Vol : III Art: Spengler pp. 527- 530
by W. H. Dray.

للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة اذ ان كلا يمثل في مجرى حياته مسار حياة الحضارة التى يمثلها ، وانما تعد حادثتان تاريخيتان متعاصرتين اذا كان كل فى حضارته الخاصة يقوم بنفس الدور ويؤدى نفس الوظيفة لناظره فى الحضارة الاخرى ، ويميز شبنجلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحى وبين التوافق الذى يدل على التساوى النسبى فى الهيئة والتركيب والوظيفة ، ففى الحيوانات الفقرية ، من الانسان الى الاسماك ، كل جزء من اجزاء الجمجمة فى احد انواعها مناظر لما فى الانواع الاخرى - الرثة والخياشيم مثلا - ولما كان التاريخ يخضع للتفسير البيولوجى ، فان التوافق ادق واعمق من التشابه ، ومن ثم فان فيثاغورس وديكارت متناظران ، والاسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الاسلامية اذ ان دورها فى كل من الحضارتين متوافق متناظر بل ومتعاصر فى طور كل منهما ، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمنى او التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية فى جميع الحضارات فى ادوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها طالما ان التركيب الباطنى متوافق فى كل الحضارات، فلقد اختارت كل حضارة طابعا معينا فى الفن تعبر به عن روحها وشخصيتها ، انه فى حضارة مادية تتصور اللامحدود محدودا واللامتناهى متناهيا وتجسيم الروح تجسيما ماديا عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجسمة محدودة فى النحت الذى يمثل التجسيم والتحديد ، اما الحضارة الاسلامية فقد استبعدت النحت والتصوير لانهما لا يلائمان روحها المجردة ، وانما عبر المسلم عن عقيدته بالزخرفة لانها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية والمادة، اما الحضارة الاوربية فيعد الفن التعبيرى معبرا عن خصائصها ، فالموسيقى لغة عالمية تعبر عن عالمية المسيحية،

والموسيقى تعبر عن اللامتناهي لان اله المسيحية لا متناه
والموسيقى لغة الروح لان اله المسيحية روح لا جسم .

وهكذا اختارت الحضارة اليونانية الفن التشكيلي
او النحت بينما عبر الفن الزخرفي او الارايسك عن
روح الحضارة الاسلامية كما اصبح الفن التعبيري ممثلا في
الموسيقى قمة الفنون في الحضارة الاوربية ، وهكذا ايضا
جميع مظاهر الحضارة الاخرى متعاصرة بين جميع
الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها بحيث لا توجد
ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما دون ان يوجد
ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات ، فالبوذية
الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان ، كذلك كان انتقال
الحضارة اليونانية الى دور المدنية في عصر فيليب المقدوني
وابنه الاسكندر ، وكان هذا الدور في الحضارة الغربية في
عصر الثورة الفرنسية ونابليون (١) .

ولكن ما قيمة هذه المقارنة بين الحضارات ؟ وما أهمية التعرف
على المظاهر المتعاصرة فيما بينها ؟

١ - سيكون في استطاعتنا ان نستعيد تركيب عصور مرت ولم
نعد نعلم عنها شيئا ، ان اعادة تركيب الماضي على هذا
النحو يكشف عما عجزت الآثار والوثائق الكشف عنه .

٢ - يمكن بمنهج التماصّر التعرف على ايقاع التاريخ ومساره
ومفراه ومن ثم يمكن ان نتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ
بالمستقبل تنبؤا علميا دقيقا ، والتعرف عما ستكون عليه
الادوار القادمة للحضارة الاوربية بعد ان امكن تتبع سياق
تطورها ومسارها .

٣ - لا تبدو الاحداث التاريخية بذلك مفاجئة لنا فليست الحرب العالمية الاولى حادثا استثنائيا ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الامم او الافراد ، ولا تفسر في ضوء العوامل الاقتصادية وحدها انما تمثل بذلك نقطة تحول في الحضارة الاوربية تناظر الانتقال من العصر الهليني الى العصر الرومانى .

انه ثمة تناظر غريب بين حرب طروادة والحروب الصليبية ، بين الحرب البولندية والحرب العالمية ، بين اثينا وباريس ، بين ارسطو وكانط ، بين النزعة العالمية نتيجة فتوح الاسكندر وبين الاستعمار الاوربى .

ولكن كيف تقوم مقولة المصير بدورها في التاريخ ؟ وكيف يمكن تفسير التاريخ وفقا لمنهج الحضارات المغلقة والتعاقب الدورى للحضارات ؟

سبقت الاشارة الى انه لا بد من عوامل خارجية مستثيرة حينئذ تصبح هذه العوامل ظروفا ملائمة لميلاد حضارة جديدة اذ تنبثق فجأة وتستيقظ فيها روح جديدة زاخرة بامكانيات خصبة ، وتظهر الحضارة وتخرج الى حيز الوجود فى بيئة يكون كل ما حولها فى فوضى مطلقة فتمتد فى خطوط رائعة فى شتى المجالات لتفرض ارادتها بالقوة على الفوضى المطلقة التى حولها محطمة ما يعترض سبيلها بما لديها من طاقات كامنة مبدعة فى شتى المجالات من لغة ودين وعلم وفن ، حينئذ تطبع الانسانية فى حقبة معينة بطابعها ، وتظل هذه الروح تطلق ما لديها من امكانيات على هيئة تشريع وسياسة ومذاهب دينية وفنون وعلوم ما دامت زاخرة بطاقة ذاتية كامنة فيها اذ الحضارة روح تكمن فيها القوى الخصبة المتوتبة للتحقيق تخرج الى الوجود فى بيئة خارجية فى حالة فوضى مطلقة فتشيع النظام وتطبع ما حولها بطابعها .

على انه يحدث احيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون احدهما اشد قوة ولكن الاخرى اعظم ابداءا واكثر عراقا او على الاقل مساوية لها ، ان تضطر المهزومة ان تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع ان تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة ، وتشكل مظاهر هذه الحضارة فى القوالب الفارغة التى فرضتها عليها الحضارة الاجنبية ، ويظن الناظر الى السطح ان الحضارة المغلوبة على امرها قد اختفت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها ، ان حضارة لها خصائصها المميّزة انبثقت فى منطقة شرق البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدما فرض الاسكندر الاكبر

الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيلينى التقليدى لافى المجالين الحربى والسياسى فحسب وانما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشر مذهب اليعاقبة والناطرة ، ثم استجابت هذه الحضارة سريعا للاسلام بمجرد ظهوره فانحصر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية . وحين سيطرت الحضارة الاسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم ، وقد تنبأ شبنجر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الاوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الاوربيين .

ويسمى شبنجر تلك الحالة التى تضطر فيها حضارة عريقة الى الخضوع والتلاؤم الظاهرى مع حضارة مهيمنة بالتشكل الكاذب للحضارة . pseudo-morphosis

وهناك حالة ثالثة الى جانب الحالتين السابقتين : حالة ميلاد حضارة جديدة وانطلاقها بعد ان استأثرت قوى اجنبية ، وحالة التشكل الكاذب للحضارة حين تضطر حضارة عريقة الى الخضوع لحضارة اقوى ماديا ، اما الحالة الثالثة فحين تلتقى حضارة اشد قوة واكثر عراقة واعظم خصوبة وخلقا وابداعا بحضارة لا زالت فى المهد فتختنق الاخيرة كالحضارة المكسيكية وحضارة الهنود الحمر فى الأمريكتين فقد قضت عليهما الحضارة الغربية الحديثة .

هذه هى الحالات الثلاثة التى تتعرض كل حضارة لاحداها اذا شكلت حضارة اجنبية قوة ضاغطة عليها ، واذا كانت الحالة الاولى تمثل ميلاد حضارة جديدة ، واذا كان كل حضارة لها دورة حياتها من

ميلاد الى فتوة وشباب الى شيخوخة يعقبها فناء ، فما عوامل شيخوخة الحضارة وما مظاهر هذه الشيخوخة ؟ كيف تنتقل الحضارة من مرحلة ازدهارها الى تدهورها ؟

ان الحضارة كما سبقت الاشارة روح زاخرة بالامكانيات التي تنطلق الى ان تستنفد الحضارة امكانياتها الخلاقة وروحها المبدعة ، انها كالشجرة التي فقدت عصارتها ونضب منها معين الحياة ، انها حققت صورتها النهائية ، ولا يعنى ذلك انها تموت فجأة ولكنها تمر بخريف عمرها الذي لا بد ان يعقبه شتاء ، انه لم يعد في استطاعتها ان تملو على الحد الذي آلت اليه بعد ان حققت في الخارج كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة حينئذ ينضب معينها وتخور قواها ويتحجر كيانها فتصبح مدنية بعد ان كانت حضارة ، ولكنها ما زالت قادرة على البقاء كالشجرة التي استنفدت الزمن عصارتها لا تزال قائمة وان اصبحت اغصانها فريسة السوس .

ولقد اجتازت الحضارة الاوربية مرحلة الخلق والابداع الى مرحلة المدنية اذ سكنت السورة الحيوية التي كانت تمدها بالابداع ، ان كانط يمثل نقطة التحول من الحضارة الى المدنية اذ حدد الصيغة النهائية للفكر الفلسفى فمالت الفلسفة من بعده الى الجانِب العملى المبرر من طابع المدنية ، كذلك كان ارسطو في الفلسفة اليونانية ، فجاءت من بعده الرواقية والابيقورية ، كما تمثلت النزعة العملية في الحضارة الاوربية في الفلسفة البرجماتية ، ان النزعة الكلاسيكية في اواخر القرن الثامن عشر في اوربا تعبير عن شعور الروح بالحزن لاقتراب شيخوختها ، وفي الشيخوخة يتملك المرء الحنين الى الماضي - الى الطفولة - ثم عبرت الحضارة الاوربية عن جزع اشد في النزعة الرومانتيكية ، فيها نزعة صوفية غامضة تعبر عن جزع الحضارة على اقتراب نهايتها .

يقول جيته - وقد كان شبنجلىر شديد الاعجاب به - : كل تقدم فكري لا يقابله تسام روحي فهو خطر ، فحين يسود العقل

باحكامه كل مظاهر التفكير فذلك دور تحول الحضارة الى مدنية ،
لقد اصبح كل شيء خاضعا لمنطق العلة والمعلول ، لقد استحال الكيف
الى كم ، ان عصرا تسود فيه الآلية البحتة وينعدم فيه الابتكار الفنى
والفلسفى وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور
واضمحلال ، لقد استحالت الوسائل الى غايات ، وقد تمثل ذلك فى
مجالين : النقد والآلة ، لقد كان النقد وسيلة للتبادل ولكنه استحال
الى غاية فاصبحت قيمة كل شيء تقاس بالنقد واصبحت السياسة
يحركها الاقتصاد ، وبعد ان كان الانسان ثريا لانه قوى اصبح قويا
لانه ثرى ، وبعد ان كان الريف مظهر الحياة اصبحت المدينة لانها
سوق المال ، ولقد وجدت الآلة لتكون وسيلة لمساعدة الانسان
ولكنها بدورها استحالت الى غاية فخضع كل شيء للآلية واصبحت
الآلية طابع المدنية الحديثة ، واصبح كل شيء يقاس بقوة الاحصنة
لا بالقوة الروحية ، واصبح الانسان تابعا للآلية وكان لابد من رد الفعل،
وجاء ذلك فى صور مذهب اللامعقول فى الادب والفن تمردا من الانسان
على الآلية .

ان المخترعات من اهم اسباب تفوق اوربا ، ولكن هذه قد دهمها
خطر الشعوب الملونة فى شكل بعثات جاءت تتعرف على سر تفوق
الاوربى ، واجور العمل لدى هذه الدول اقل ، كما ان حضاراتها لا
تجعل منها عبيدا للآلة ، انها تريد الآلة ولكنها تستنكر الخضوع لها ،
تريدها فقط للانتصار على الاوربى .

ان تلازم عصر تنتشر فيه المذاهب اللادينية مع التوسع
الاستعمارى العالمى يعنى ان ذلك عصر تدهور واضمحلال، ويستحيل
تجديد شباب هذه الحضارة كما يتعذر استرجاع شباب الكائنات
العضوية ، لا يمكن ان نفعل شيئا اذا كنا قد ولدنا فى اول شتاء هذه
الحضارة ، وانها ليست ازمة طارئة ولكنها مأساة لا يمكن تجنبها اذ لا
مفر من هذا المصير .

تمقيب :

مع اعتراض كثير من الباحثين على تمثيل الحضارة بالكائن الحي أو تفسير مسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً فإن أحداً لم يقدم اجابة سافية عن امكان ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات من تدهور وفناء ، وحقيقة ان آراء شبنجلر لا تتسم بالتحليل العقلى او الاحكام العلية - فذلك فى رايه منهج العلم - بقدر ماتتسم دراسته للتاريخ بالطابع الشعرى والاحكام الجمالية، ومع ذلك فقد كان لآرائه تأثير بعيد المدى ، ليس فحسب فى توينبى - اكبر مؤرخى العصر - وانما فى آراء كثيرة من مفكرى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الذين اصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الاوربي المعاصر من امثال كولن ولسن وهربرت ماركيز .

مراجع عن شبنجلر :

- 1 — Oswald Spengler : Der Untergang des Abendlandes transl. into Eng. by C. F. Atkinson: The decline of the west 2 vols London 1932, abridged edition by : Helmut Werner & Arthur Helps, New York 1962.
 - 2 — Huges : Oswald Spengler; a critical estimate, New York 1952.
 - 3 — R. C. Collingwood : Oswald Spengler and the theory of historical Cycles, 1927.
 - 4 — Sorokin : Social philosophies of an age of crisis.
- باللغة العربية : دكتور عبد الرحمن بدوى : شبنجلر ، مكتبة النهضة ١٩٤٢ .



الفصل الرابع

البعد الحضارى الدينى لدى توينبى (١)

«ان الظروف الصعبة - لا السهلة - هى التى تستثير فى

الامم قيام الحضارات» .

توينبى

- ١ -

تعد نظرية توينبى من أهم نظريات فلسفة التاريخ ، فهو مؤرخ معاصر يعيش ويشاهد مشكلاتنا العالمية الامر الذى يجعل آراءه اكثر حيوية واهمية من فلاسفة او مؤرخين عاشوا فى ازمة خلت ، كذلك حرص توينبى على ان يكون مؤرخا اكثر منه فليسوقا ، وهو

١ - ارنولم توينبى Arnold Toynbee (١٨٨٦ - ١٩٦١) يعتبر نفسه كمؤرخ سعيد الحظ ان اتيحت له الحياة فى فترة اضطرابات سياسية وحربين عالميتين الا ان هذه مادة خصبة للمؤرخين .

* تعمق فى دراسة اليونانية واللاتينية وفى معرفة الحضارة الهلينية التى بعدها ضرورة لفهم الحضارة الغربية .

* الازات الحرب العالمية الاولى فضلا عن كتاب شبنجلر «تدهور الغرب» فلقه على مصير الحضارة الغربية فأكب على دراسة الحضارات السابقة للتعرف على اسباب تدهورها وفتاء بعضها وكانت ثمرة هذه الدراسة موسوعته الضخمة فى التاريخ «دراسة التاريخ» الذى استغرق بين التفكير فى جمع مادته الى تأليفه ثم الرد على منتقديه اربعين عاما (١٩٢١ - ١٩٦١) ويقع فى ١٠ مجلدات ملحق بها مجلدان للرد على الانتقادات ومصير الحضارة الغربية ، وقد اختصره سومرفيل «فى أربعة مجلدات» ترجمها الاستاذ فؤاد محمد شبل الى اللغة العربية .

* من كتبه الاخرى : تاريخ الحضارة الهلينية - معالجة مؤرخ للدين - محاكمة الحضارة - الحرب والحضارة - أمريكا والثورة العالمية - الثورة الصناعية - التجربة الحاضرة فى الحضارة الغربية - العالم والغرب .

ليس مؤرخا عاديا ، بل لقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه طوال نصف قرن تقريبا في عمق وخصوبة وموضوعية ، ومن ثم فان ما يوجه الى فلاسفة التاريخ من انتقاد أنهم يقيمون أبراجا ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه ، وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب وانما حرص على أن يكون أكثر قربا من موضوع دراسته بأسفاره ورحلاته ، وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر .

ومما يضاف على نظريته قيمة كذلك تقيمه الموضوعى لجميع الحضارات دون تفضيل للحضارة الغربية ، بل انه استبعد وانتقد عدة احكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب ، فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية اعظمها قيمة ليس الا وهما راجعا الى سيادة الحضارة الغربية الحديثة في المجالين الاقتصادى والسياسى ، وهى انانية (١) تماثل ادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار أو قدامى اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة ، فتقييم مؤرخي الغرب للحضارة الاوربية على أنها أسمى الحضارات خاطيء ، على العكس فان حضارات الجيل الثانى لتاريخ الانسانية أكثر خصوبة : الحضارة السوربانية التى انجبت المسيحية والاسلام ، والسندية التى انجبت ديانتى البراهمة والبوذية ، أما أن هذه الحضارات أكثر خصوبة وسموا فلان سير التاريخ يقوم على نمو مطرد فى الطاقة الروحية لتزود نفوس البشر بزاد روحى ، ومن ناحية المدد الزمنية فان الحضارة المصرية القديمة التى عمرت من الألف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادى تعادل ثلاثة أمثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربى منذ قيامه الى الآن (٢) ،

١ - انانية أو حب الذات أو اعتبار الذات محور الاهتمام Self concentration

٢ - بل أن عمر الحضارات كلها لا يكاد يتجاوز ٢٪ من عمر الانسانية الذى بلغ ثلاثمائة ألف عام إذ عمر الحضارات ٦٠٠٠ سنة راجع :

1 — A. Toynbee abridged by somervell Vol. I part 1 Ch. 3.

كذلك ينتقد توينبى ما استقر في عرف مؤرخى الغرب من تقسيم ثلاثى للتاريخ الى قديم ووسيط وحديث ، ان هذا يعد نظيرا لجغرافى يؤلف كتابا عن جغرافية العالم ولا يتناول الا اوربا والبحر المتوسط ، فالتقسيم الثلاثى للتاريخ والتقويم الميلادى لا يعينان شيئا بالنسبة لشعوب الحضارات الاخرى كالصين

وقد يكون من اسباب انانية بعض مؤرخى الغرب اعتناق النظرية العرقية التى تعتبر الجنس النوردى ذا البشرة البيضاء والشعر الاصفر والعيون الزرقاء - او ما يسميه نيتشه الوحش الاشقر - اسما الاجناس ، ينتقد توينبى هذه النظرية كمؤرخ فيحصر الحضارات التى اسهم فيها النورديون وتلك التى اسهم فيها غيرهم (١) ليبين ان معظم الاجناس قد اسهمت في قيام الحضارات فضلا عن ان هناك عناصر بيضاء لم تسهم في قيام اية حضارة ، واذا كان الجنس الحامى - العنصر الاسود - لم يسهم في حضارة ما فان التفوق الروحى والفكرى لا يرتبط بلون البشرة وانما يرجع ذلك الى ان الفرصة لم تهيأ بعد او لقصور الحافز .

كذلك يستبعد توينبى القومية كوحدة الدراسة التاريخية ، ليس فحسب لانها قد ترتبط بالنزعة العنصرية وانما لان الامة جزء غير مكتمل بذاته بل مفتقر الى ما هو اشمل منه ، ومن ثم فان وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة التى تضم عدة امم .

يتفق توينبى في ذلك كله مع شبنجلر ، بل انه يشير الى انه حين قرأ نظرية شبنجلر عام ١٩٢٠ شعر كما لو كانت الاسئلة التى كانت تشغل باله والموضوعات التى يريد ان يعالجها مطروحة امام فكر شبنجلر حين وضع نظريته ، ومع ذلك فهو لا يتفق معه تماما اذ يعده مذهبيا (٢) اكثر من اللازم ومؤمنا بالحتمية في اسراف ، والواقع ان

١ - اسهم النورديون في ٤ او ٥ حضارات والاليون في سبع والبحر المتوسط في عشرة والجنس الاسمر في اثنتين والاصفر في ثلاث والحمري في اربع .

٢ - في الاصل لفظ dogmatic اى تأكيدى او قطعى او جزمى في مقابل لفظ sceptic اى شكى .

الخلافا بين آرائهما هو اختلاف بين فيلسوف يؤرخ وبين مؤرخ
يتفلسف .

قيمة آراء توينبى بالنسبة للفيلسوف الاوربيين هي موضوعية خلصته
من اوهام كثير من مؤرخي الغرب فتجاوز نطاق الفكر الاوربي الى
مستوى عالمي ، اذ ان مادته التاريخية من الخصوبة والتنوع الى حد
الا يففل حتى في الامثلة الجزئية لحدوث حضارة ما ، ومن ثم يجد
الصيني والهندي اهتماما بحضارتيهما يكاد يتكافأ مع اهتمامه
بالحضارة الاوربية .

على ان الامر اكثر اثارا للاهتمام بالنسبة للعربي الذي يواجه
معركة المصير مع اسرائيل ثم يعرف رايه في الحضارة اليهودية انها
حضارة متحجرة ، وان اليهود قد انتجوا بسبب تحدى التشتت لا
بالرغم من ان التشتت كما يدعون ومن ثم فان اجتماعهم في دولة يعني
زوال عامل التحدى الذي جعلهم منتجين فضلا عن ان هذا الاجتماع
تحد كاف للعرب يستثيرهم عليهم ومن ثم تتكرر مأساة اليهود في
الاضطهاد والتشتت (١) ، ولا يوطد هذا الرأى ايمان العرب بقضيتهم
فحسب باعتباره صادرا من مؤرخ محايد، وانما يشير فينا الشوق الى
دراسة نظريته التي أدت به الى هذا الرأى .

ولا ينتقد توينبى المؤرخين فحسب ولكنه يناقش نظريات
فلسفة التاريخ تمهيدا لنظريته ، يقول عن هيجل : هناك نظريات
ربطت التاريخ بفكرة الروح فذهبت الى ان الروح تتمثل في مجرى
التاريخ ، تستند هذه النظرية الى مسلمة - وهي انه ليس للفرد روح
مستقلة وانما هو جزء من المجتمع - ومن ثم ذهب هذه النظرية الى

يقول توينبى عن اسرائيل والصهيونية : لقد اتجهوا في تحد واندفاع الى تحويل
انفسهم الى عمال بدويين وامحاب حرف بدلا من وسطاء والى زراع بعد ان كانوا
مبارفة والى محاربين بدلا من تجار والى اربابيين بعد ان كانوا شهداء :

A study of history Vol : II part IV ch. 31 pp. 171 - 179.

تقديس المجتمع ممثلاً في الدولة ، ولقد كان قادة الفكر في الحزب النازي يسعون الى تقديس المانيا في قلب كل الماني ، لقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالاحرى عبادة التين (١) وهذه كارثة اخلاقية حتى في صورتها المعتدلة ، وان كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد كائن اجتماعي لا يحقق امكانياته وطاقاته الا في علاقاته مع الآخرين .

تقابل هذه النظرية نظرية اسكاتولوجية «أخروية» جعلت معنى الروح كامناً خارج التاريخ اى في العالم الآخر ، وقد بدأت هذه النظرية متأثرة بالرواقية والافلاطونية المحدثة وكذلك البوذية ، ان هذه النظرة اللاهوتية في تفسير التاريخ انما تفسر المسيحية تفسيراً خاطئاً لانه لو كان العالم تافها الى حد الا تصبح للحقيقة وجود الا في العالم الآخر فكيف يمكن تفسير عقيدة الصلب من اجل خلاص ارواح البشر في هذا العالم ، لقد عرضوا العقيدة لهجوم العلمانيين ثم هم تحولوا عن البحث عن صنع الانسان في التاريخ الى البحث عن خطة الله فيه .

وجود الروح لا يكمن اذن في التاريخ الى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية ولا يكمن خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثاً لا قيمة له ما دام اكثر الناس بدائية واقل الشعوب حضارة يمكن ان يحقق فكرة الخلاص من اجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضارى دنيوى (٢) .

ومن المؤرخين من لم يجد في أحداث التاريخ الا مصادفات ، ولعل عبارة فيشر افضل تعبير عنها اذ يقول : لقد حرمت من متعة عقلية مثيرة لدى رجال اكثر منى حكمة واعظم ثقافة : لقد تبينوا في

١ — Leviathan worship ولفظ التينين مأخوذ من تصور هوبز للدولة .

2 — A study of history Vol. part IX sh. 35 (Law & Freedom in history) pp. 261 - 280.

التاريخ خطة محكمة ونمطا مقدرا ، ان هذه الانماط قد خفيت على ولا
استطيع ان ارى الا حادثا طارئا يتلوه حادث طارئ آخر كالوجة
تتبع الموجة . . انه ليس امام المؤرخ الا الاعتراف بقاعدة واحدة ،
وهى الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى غير المنظورة فى تطور
البشرية ومصائر أممها .

ينتقد توينبى هذا الاتجاه لان عمل الانسان فى التاريخ ليس كذلك
التي تقتض بالليل ما تنزله بالنهار، كما انه ليس التاريخ مجرد طاحونة
يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم ، ان عجلة التاريخ
ليست آلة شيطانية تبلى الناس بعذاب سرمدى ، ولكن هناك ايقاعا
اساسيا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعودة، فى النكسة
والنهضة ، فى الانشقاق والعودة (١) .

وليست المصادفة الا أحد وجهى عملة ، وجهها الآخر هو
الضرورة أو الحتمية التى خضعت لها مذاهب كثيرة كنظرية التطور ،
وهذه حين طبقت فى التاريخ تبنت فكرة التقدم ثم تفسير هيجل
للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاثة
لدى كونت ، ومن الغريب ان فكرة الحتمية تجد تبريرا للشيء وضده
تماما كالمؤمنين بالجبر : فالنصر تأكيد للمشيئة الالهية أو القانون
الطبيعى والهزيمة تأكيد للفضب الالهى بسبب عصيانه ، أو لمعارضة
اتجاه عجلة التاريخ التى تسحق من يعترضها .

ويرفض توينبى الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية
التعاقب الدورى للحضارات لدى شبنجلر فهو لا يجد فى حركة
التاريخ دورانا رتبيا كدوران المجلة ، واذا كان ايقاع الحركة الفلكية
يتولد عنه الليل والنهار ، وكذلك الفصول الاربعة ، فذلك وفقا لقانون
فى الطبيعة فلكى ، انه اذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك
نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك انه تكرار على نمط واحد ، انه

ليس كدوران الوشيعة «الماكوك» اماما وخلفا في آلة الحياة ، ولكن هل ذلك يعنى ان الحضارة الغربية مثلا تستطيع ان تتحاشى الاجل المحتوم الذى جاء حضارات سابقة؟ يرى توينبى ان الموت للحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدرًا وانما كان انتحارا وهو مصير الحضارة الغربية ان قامت حرب عالمية ثالثة.

واذا لم تكن حركة التاريخ كحركة عجلة دائرة فانها اقرب الى ان تكون اشبه بعربة تصعد جبلا يقتضى صعودها حركة عجلاتها ، واذا كان الصعود تقدما ، فليس المقصود الجانب المادى دون الروحى ، فالأوربي بالفا ما بلغ مستواه العقلى والتكنولوجى لم يستطع ان يخلع عنه ميراث آدم من الخطيئة الاصلية ، فلا زال الانسان بعد عشرات الالوف من السنين لم ينقص من الشر المتأصل فى نفسه شيئا ، لقد استطاع ان يسيطر على ما هو غير انسانى - على الطبيعة - ولكنه لم يتقدم شيئا مذكورا فيما هو انسانى اى فى علاقته باخيه الانسان ، ومن ثم كان هذا التخلف المروع فى الجانب الروحى المتمثل اصلا فى علاقته بالله اذا قورن بالجانب المادى المتمثل فى علاقته بالطبيعة مع ان الاول اكثر اهمية بل ان القيمة الروحية لتضائل الى جانبها كل القيم .

نظرية التحدى والاستجابة Challenge & Response

ان وحدة الدراسة التاريخية هي المجتمع وليست الامة اذ ليست هذه الاجزاء من كل ، فلا يمكن دراسة انجلترا تاريخيا مستقلة عن سائر دول اوربا ، وان الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هي : الحضارة المسيحية الغربية (اوربا وأمريكا) - الحضارة المسيحية الشرقية «الارثوذكسية» (روسيا ودول البلقان) . الحضارة الاسلامية - الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا (١)) حضارة الشرق الاقصى او بوذية الماهايانا (٢) . هذه هي الحضارات الخمسة المتبقية من احدى وعشرين حضارة (٣) اندثرت باقياها ، اما اسباب اندثارها فذلك هو موضوع الدراسة .

من الملاحظ ان توينبى يرد الحضارات الى الاديان ، ذلك ان الامبراطوريات ليست هي مقياس الحضارة ، على العكس انها تمثل

١ - البوذية على مذهبين : البوذية السلفية كما نشأت في الهند وهي الهينايانا، لفظة Yana تعنى مربة ، Hina بمعنى صغيرة ، ذلك ان الوصول الى الترفانا في رأى هذا المذهب يقتضى امانة اللات ولا يقدر على ذلك الا الاقلون الذين يستقلون مربة صغيرة يجرها فزال سريع ليصل الى الترفانا (السعادة) .

٢ - المذهب الآخر الملهاتانا : اذ طرا على الديانة تعديل حين انتشرت في الصين والتبت فهي لا تنادى بامانة الشهوات والقضاه على انية النفس وانما معاورة الحياة الاجتماعية والزواج في حدود النفيلة « Maha تعنى كبير اى ان العربية كبيرة لتتسع للكثيرين في طريقهم الى الترفانا اى السعادة .

٣ - وهي : المصرية - السومرية - البابلية - الاشورية - الحيثية - الريانية - المينسوية - الهلينية - الايرانية - العربية - الهندوكية - البوذية الهندية - الصينية - الشرق الاقصى (الكورية اليابانية) - الانديالية - اليونانية - المابانية - المسيكية - الارثوذكسية البيزنطية - الارثوذكسية الروسية - الحضارة الغربية.

بداية مرحلة انهيار الحضارة ، اذ تلجأ الاقلية المسيطرة الى التوسع حين تفقد مقومات الابداع ، وهى لا تحمل الا سلاما مؤقتا ولا تقدم حولا جذرية لمشكلات مجتمعاتها ، على عكس ذلك الاديان ، اذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية ، فالعقائد الدينية هى التى تسير مجرى التاريخ واذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات الخمسة سالفة الذكر فذلك فى حدود هذه الاديان وبسبب منها .

والحضارات الدينية تنتسب بالبنوة الى حضارات سابقة عليها ، الحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة الهلينية (اليونانية والرومانية) والعقيدة العبرانية التى تعد المسيحية امتدادا لها وهذه العقيدة وليدة المجتمع السورىانى. الحضارة الاسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربى والايرانى ، وهما بدورهما وليدا المجتمع السورىانى.

والمجتمعات اكبر عددا من الحضارات ، فهذه الاخيرة متأخرة نسبيا لا يزيد عمرها عن ستة آلاف عام بينما هناك مجتمعات بدائية ترد الى ثلاثمائة الف عام ، ومن ثم يمكن دراسة الحضارات دراسة فلسفية بالمقارنة بينها كما لو كانت متعاصرة دون أن يعنى ذلك أن التاريخ يعيد نفسه .

انه من الخطا القول بعالمية الحضارة او وحدتها لان دراسة الحضارات اعقد من القول اننا نشرب شاي الشرق الاقصى والقهوة العربية وكاكاو امريكا الوسطى وندخن تبغ امريكا الجنوبية ، ولان القول بوحدة الحضارة قد اتخذ ذريعة لاعتبار الحضارات مقدمات للحضارة الاوربية .

ينشأ عن هذا الخطا خطأ آخر وهو تصور وحدتها من حيث نشأتها برد بدايتها الى الحضارة المصرية القديمة اذ ليس بين الحضارات اللاحقة ما ينتسب الى الحضارة المصرية بصلة البنوة ، فكما لم يكن للحضارة المصرية القدماء آباء لم يكن لها أبناء .

كيف تنشأ الحضارات ؟

ليس صحيحا ان البيئة السهلة هي التي تنبثق منها الحضارة ، فاذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة فانه كان يجب ان تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي ، واذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك فان عدم قيام حضارة في وادي الاردن يدحضها ، واذا كانت بيئة الامازون قد انتجت الحضارة الانديانية فانه في نفس خط العرض ونفس الظروف البيئية غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة ، والحضارة الصينية سبيلة النهر الاصفر ولكن حوض الدانوب مع التشابه في المناخ والتربة قد اخفق في انجاب حضارة ، خلاصة القول ان عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملا ايجابيا في ايقاظ الجنس البشرى في غضون الستة آلاف سنة الماضية ، وكما اخفقت نظرية العرق - الجنس - في تفسير نشأة الحضارة كذلك لا تقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية .

بل لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والادغال فعدل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة ، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الانسان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضارة اذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهم (١) ، وتتمثل الظروف الصعبة اما في بيئة طبيعية او ظروف بشرية، تستحث البيئة الطبيعية القاسية الانسان على تغيير موطنه او تعديل بيئته ، اذ الارض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الابداع في الانسان ، اما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم او تعديل طريقة معيشتهم فان الانقراض هو جزاء اخفاقهم في الاستجابة لتحدي الجفاف ، اما تحدى الوسط البشرى فيتمثل في عدوان خارجي من دولة مجاورة او جماعة بشرية، قد يتخذ العدوان شكل غزو خارجي

١ - يستخدم توينبي لفظين صينيين في التعبير عن التحدي والاستجابة هما الين واليانج ، Yin-Yang ، الين بمعنى الركود واليانج بمعنى الحركة الدافعة ، راجع :

أو قد يكون تهديدا مستمرا يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، غزو الحضارة الهلينية أدى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سورية ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية ، والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا في الغرب بين الالف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

ولا يؤدي تحدى العدوان المتمثل في الغزو أو التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام أو القصاص ، وليس القصاص دائما من قبل الثار^(١) وانما يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى أو الجمعى ، اذ تستثير العاهات في اصحابها ما يدفعهم الى التفوق في مجال عجزهم : فالاعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيده «هوميروس» ، والاعرج في الحروب يصنع الدروع، كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى : على المستوى الفردى كان ابيكوس العبد الرواقى الاعرج يعلم فلسفته أبناء الاسر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها في نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه في نهر التيبر^(٢) .

ولكن هل يظل التحدى الى ما لا نهاية بحيث كلما اشتد التحدى عظمت الاستجابة ؟ وهل كل تحدى يستثير استجابة ناجحة ؟ ان علاقة الاستجابة بالتحدى تتخذ احدى صور ثلاثة :

١ - القصاص حينما يصبح ثارا : فتح المسلمين للاندلس (منطقة أوروبية) أدى الى استئصال الاسبان للموريكو (مسلمو مراكش) وذلك بقتلهم أو طردهم أو اكراههم على التحول عن دينهم ، ذلك ان التعصب الدينى يثير في الانسان اشد القوى الحيوانية وحشية فيه .

٢ - أى ان الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوريانى)

أ - أن قصور التحدى يجعل الطرف الآخر عاجزا تماما عن استجابة ناجحة .

ب - أن يحطم التحدى البالغ الشدة روح الطرف الآخر .

ج - أن يصل التحدى الى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة ، وهذه هى وحدها الاستجابة الناجحة ، ولكن ليس التحدى الامثل هو ذلك الذى يستثير استجابة ناجحة واحدة ، ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحديا للطرف الاول تحمله على الدخول فى مرحلة صراع جديد اى من حالة اللين «الركود» الى حالة اليانج «القوة الدافعة» مرة أخرى حتى يصبح الفعل ورد الفعل ايقاعا منتظما يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه لا الوقوف بها عند حالة التوازن ، ان تحدى الحضارة الهلينية للمجتمع السورى بفزوة الاسكندر ثم سيطرة الرومان قد حمل هذا المجتمع حينما اصبح مهد المسيحية أن يدفع الدولة الرومانية لاعتناقها ، وحينما اعتنقتها كان مذهبه مخالفا لمذهب الدولة المسيطرة فادى هذا التحدى الى استجابة من جانب الدولة الرومانية تمثلت فى اضطهاد الملاكانيين الممثلين لمذهب الدولة للنساطرة فى الشام واليعاقبة فى مصر ، ادى هذا التحدى الى استجابة ناجحة بعد ألف سنة تقريبا من غزو الاسكندر تمثل فى قيام الاسلام (١) .

ولكن اذا كان تاريخ البشرية سلسلة من الين واليانج أو التحدى والاستجابة ، فما الذى يفسر انهيار الحضارات ؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة الناجحة لما واجهها من تحد ؟ لقد اهتمم بالاجابة عن هذا السؤال عدة فلاسفة ومؤرخين ، فربط بعضهم بين مصير البشر ومصير الكون فجعل الانسان كونا اصفر (٢) ، فكما يتعاقب الليل والنهار أو الفصول الاربعة تتعاقب الحضارات ، وكما يتمثل فى الوجود

A study of history ch. 8 pp. 160-193.

٢٠

٢ - الكون الاكبر Macrocosm ، الكون الاصغر «الانسان» Microcosm

صراع الاضداد كذلك الامر في المجتمعات وكما تستهلك الطاقة الكونية تستهلك طاقة الحضارات ، وكما تقتضى الدورة الكبرى في الكون ان يشيخ العالم وان ينتهى كذلك الحضارات * ، وقد فسر شبنجلر تفسيراً بيولوجياً فشبه المجتمعات بالكائنات الحية تمر بادوار الطفولة والفتوة والشيخوخة والفناء ، ولكن قوانين علم الاحياء وان خضع لها الافراد فلا شأن لها بالحضارات ، وهناك من يفسر التدهور بتلف يصيب الحضارة نتيجة توارث التحضر وانه لا بد من دم همجى غض لتجديد الحضارة يتمثل في غزو بدو او برابرة حتى يبعث مجتمع جديد ولید تشكل نتيجة التجديد بدم جديد كما سكب الفزاة من القوط واللومباردين في دمائهم في عروق الايطاليين فقامت النهضة الاوربية في ايطاليا بعد ان كانت قد انهارت الدولة الرومانية فيها .

ينتقد توينبى كذلك تفسير انهيار الحضارة بغزو خارجى ويرى ان الحضارة تنهار داخليا قبل ان تطاها اقدام الفزاة فما سبب انهيار الحضارات اذن ؟

ان العامل الرئيسى في انهيار الحضارة هو فقدان الاقلية الحاكمة للطاقة المبدعة فيها ، تلك الطاقة التى لها من تأثير السحر على البروليتاريا (١) ما يدفعها الى التسامى عن طريق الاقتداء ، ولكن ماذا يفعل الزمار حين يفقد مهارته فيعجز عن اغراء اقدام حاضرى الحفل عن الاستجابة بالرقص ؟ انه يحاول في ثورة غضبه ان يفرض نفسه بالقهر على الجموع فيستبدل بالزمار سوطا يلهب به ظهورهم من اجل ان يحتفظ بمركز ليس جديرا به ، ان المجتمع في حالة الانهيار يتشكل على النحو الآتى :

-
- * يعتبر توينبى ان هذا مجرد تشابه ظاهرى لا يقوم عليه اى دليل ، ونظرية الدورة الكبرى قد اتخذت طابعا فلسفيا لدى هيرقليطس وطابعا علميا لدى جيمس جينز .
 - * مفهوم البروليتاريا عند توينبى عامة الشعب في مقابل الاقلية الحاكمة مبدعة او مسيطرة ، تقابل البروليتاريا في مواجهة الاقلية ليس كتقابل البروليتاريا في مواجهة الراسخين عند ماركس على اساس الملكية وانما على اساس فارق روحى وفكرى يتخذ في حالة الاقلية المسيطرة طابع الفارق الاجتماعى .

١ - اقلية مهيمنة فقدت قدرتها على الابداع واصبحت تحكم بالقهر .

٢ - بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة .

٣ - بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرص للثورة .

واذا كان ذلك هو التركيب الداخلى للمجتمع المتحلل الموشك على الانهيار فان اسباب هذا التحلل تكون على الوجه الآتى :

١ - قصور الطاقة الابداعية فى الاقلية الحاكمة .

٢ - عزوف الاغلبية عن محاكاة الاقلية بعد ان فقدت الاخيرة مبررات الاقتداء بها .

٣ - فقدان التماسك الاجتماعى سواء بسبب انشقاق الخارجين او سحق الحكوميين .

وهكذا فان المجتمع هو الذى جلب على نفسه عوامل الانهيار قبل ان يجلبها عليه غزو خارجى ، تماما كالمتهجر الذى اعتدى عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما اصاب به نفسه لا ما اصابه به خصمه ، ان اقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى مجتمع يلفظ انفاسه الاخيرة ، هذا سبب انهيار حضارات اندثرت ولم تقم لها قائمة، اما ان حدث العدوان الخارجى على مجتمع فى مرحلة نموه فانه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الابداع فيه .

ولكن كيف تفقد الاقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مهيمنة ؟

هناك اسباب كثيرة تفقد الابداع مقوماته ومن ثم تستحيل الاقلية

الحاكمة الى قوة مهيمنة بالقهر كما تتحول الجماهير عن التأسى والاعتناء باللازمين عن الاعتراف والاعجاب بالسمو الروحي والفكرى بالصفوة الممتازة الى الخضوع والولاء وما يلزم عنهما من استجابة آلية ويلزم عن ذلك كله دخول مرحلة التدهور والانحلال ، اما اهم هذه الاسباب فهي :

١ - خمر جديدة في قوارير قديمة* : تبتدع الاقليات المبدعة او الصفوة الممتازة - من الانبياء ورجال الفكر - انظمة جديدة ، ولكن يحدث كثيرا ان تصاغ الانظمة الجديدة في قوالب قديمة ، وهذه طبيعتها كطبيعة كل قديم مقاومة الجديد الامر الذى يؤدى الى تفكك النظام او فقدان وجه الابداع والاصالة فيه ، من امثلة ذلك ان التصنيع وهو نظام جديد كفىل برخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الاقطاعى فاصبح العمال في النظام الراسمالى كالرقيق في النظام الاقطاعى فضاء معنى التقدم في التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية ايضا قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية ، وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنها ارتبطت في بعض الدول بالنزعة القومية فاستحالت الى عنصرية وانبعثت انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الاديان بما فيها من سمو روحى صيغت في الطور التالى لنشأتها في قالب قديم من التعصب المقيت ، واليهودية اوضح مثال على ذلك ، لقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا ابان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوربانية وبلغ الذروة في عصر انبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لانفسهم العنان كى يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحي موقوفا عليهم وامتيازا لهم وحدهم بموجب عهد ابدى من الهمم «يهوه» فظنوا انفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من

* العبارة مقتبسة من الانجيل اصحاح ١ (١٦ - ١٧) (ولا يجعلون خمرنا جديدة في زقاق عتيقة للآب ينشق الزقاق فالغمر تسكب والزقاق يتلف بل يجعلون خمرنا جديدة في زقاق جديدة فنحفظ جميعا) Part IV Ch. 16 .

تعصب مقيت تناقض تماما ما بشر به انبياء بنى اسرائيل ، واضلهم هذا الوهم فانحرفوا الى ما قادهم الى العقسم الفكرى وتحجر الحضارة (١) .

ب - آفة الابداع جمود المبدع وافتتان الجماهير الى حد عبادة الذات (٢) : يقتضى الابداع ان تظل الطاقات الكامنة فى حالة تفجر مستمر للقوى الخلاقة حتى يظل على حالة من الجودة والاصالة ، ولكن المبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزا عن مواصلة الابداع ، ان سر توفيقه فى المرحلة الاولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السالفة ، بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعا جديدا ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى ، وهكذا يصبح المبدع فى الطور الاول فى طليعة معارضى من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى ، وتلك آفة الابداع: من المبدع جمود ومن الجماهير افتتان وعبادة ذات ، ان الجماهير التى تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبادة الله الحق وانما لعبادة محطهم الاوثان او بالاحرى عبادة ذات فانية ، ليس ذلك فى مجال الاديان فحسب وانما فى سائر المجالات : توارى المبادئ خلف الاشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادئ سر قداستهم ، بل ليس ذلك فى مجال الدين او الفكر فحسب بل انه كذلك فى مجال التكنولوجيا ، يفتتن الجيل القديم بما كان سر تقدمه المادى او انتصاره الحربى افتتانا يؤدى به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما قد يؤدى الى تفوق خصمه عليه* ، لقد

1 — Vol. I Part IV Ch. 16 p. 308.

2 — The nemesis of creativity: Idolization of an Ephemeral self or institution pp.307 - 317 , 318 - 326 .

* لا شك ان توينبى يقصد العشرين القديم والوسيط اما فى عصرنا الحاضر فان التطور التكنولوجى فى تطور متلاحق لا يدع مجالا لدولة منتصرة ان تفتن بالسلاح الذى انتصرت به الى حد الجمود عنده .

خلد المالك في مصر الى نفس الاسلوب التكنولوجى الحربى القائم على الفروسية بعد ان هزموا الصليبيين واسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما ادى الى فشل تكتيكهم الحربى امام المدافع التى نصبها نابليون ، وهكذا فان آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو :

اختراع — انتصار — جمود — نكبة او هزيمة .

ج - الحرب نزعة انتحارية (١) والتوسع الخارجى مظهر تدهور وانحلال : سبقت الاشارة الى ان فقدان الطاقة الابداعية فى الاقلية الحاكمة يحيلها الى اقلية مهيمنة تفرض سلطانها على الجماهير بالقهر ، اما عن البروليتاريا فان الاقتداء يستحيل بدوره الى محاكاة آلية بادىء الامر ثم تسحب هذه الاغلبية ولاءها وتمدل عن المحاكاة ، بل قد يتحول عدد منهم الى البروليتاريا الخارجية يفصلها عن الاقلية الحاكمة هوة ادبية وجغرافية اذ تتحاشى بطش الاقلية المسيطرة ، ويظل الصراع بين الاقلية المسيطرة والبروليتاريا الخارجية متلاحقا ، ولا تجد الاقلية المسيطرة حلالا لمشكلاتها الداخلية مع البروليتاريا الناقمة وصراعها الخارجى مع البروليتاريا الخارجية الا بالتوسع الخارجى والاتجاه الى اقامة الامبراطوريات ، وهكذا فان الدول العالمية تقوم بعد انهيار الحضارة ونتيجة لها لا قبلها ، وتحاول هذه الدول تحقيق الوحدة السياسية بين جماهيرها كما تسمى الى جمع الشمل ابان عملية التحلل ، وليس الاتجاه الى التوسع من فعل الزعماء السياسيين والقادة العسكريين فحسب بل ان مذاهب فلسفية تقوم بدور الداعية لها وتدعمها ايدولوجيا .

وهكذا يعبر التوسع الحربى عن تدهور داخلى فى المجتمع كما ان قيام الامبراطوريات نفطية على حالات اضطرابات وتسكين لسخط الجماهير ونفقتها ، والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكلوجى اذ النزعة الحربية تعبر عن شهوة التدمير ، انها عملية

1 — The suicidalness of militarism p. 336.

انتحارية يقدم فيها بعض الافراد نفوسا بشرية كقرايين في معبد مولوخ* ، ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير أن هذا التلازم لا يحول دون ادانتها سواء على المستوى الفردى أو الجمعى، السيكولوجى أو السياسى، اما المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان ، انها تتردى النفس الى حياة بدائية ونزعة بربرية ، اما المستوى السياسى أو بالاحرى التاريخى فان الدول التى قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة الى الفناء - فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وان حققت بادئ الامر انتصارات مشيرة كاسبرطة والدولة الاشورية ومجتمع التتار* .

د - التقدم المادى كمسلك خداع لاستجابة ناجحة :

ليس التوسع الحربى هو وحده المظهر الخداع للتقدم والارتقاء وانما تشترك معه سيطرة الانسان على البيئة المادية فى شكل تحسينات فى الاسلوب التكنولوجى المادى أنه بدوره ليس دليلا على رقى المجتمع إذ قد يحدث ذلك فى مرحلة تدهور المجتمع لان الاسلوب التكنولوجى الى تطبيقى وليس من الضرورى أن يصاحب الابداع الروحى والفكرى وجودا وعندما فالارتقاء الحقيقى للحضارة انما يتمثل فى الارتقاء الروحى .

* صنم كان يعبد الفينيقيون ويقدمون له قرابين بشرية .

* لما كانت مسئولية نشوب الحروب والتوسع الخارجى تقع عادة على المراد من الساسة أو القواد اكثر مما تقع على مجتمعات فان توينبى يدينهم أيضا : ان النصر يثير فيهم شهوة التماذى فى العنف تماما كالنمر الذى يتلوق لحم الانسان يفضل على غيره فيصبح من أكلى لحوم البشر ومصر النمر ان تغادى الرصاصة مات بالحرب كذلك الذين تملكهم شهوة التوسع يتعذر عليهم الحماد السيوف التى شهروها فلا يرمون حرمة شمع آمن ولا يسامحون حتى مع شعوبهم ولكن ان استطاعوا أن يفعلوا شيئا بالحرب فانهم لا يستطيعون الاستقرار على أسنتها والذين يتخلدون السيف فبالسيف يموتون . راجع :

A study of history Part V Ch. XX. p. 524 The saviour with the sword

هذه هي أسباب انهيار الحضارة ومظاهر هذا الانهيار المتمثل في الحروب واقامة الدول العالمية أو الامبراطوريات وذلك راجع الى عجز القوة الحاكمة عن الابداع فتستعاض عنه بالتسلط والتوسع ، ولكن يصاحب ذلك احيانا ميلاد حضارات جديدة فكيف تنشأ تلك الحضارات؟

تتجه الاقلية الحاكمة بعد ان فقدت طاقتها الابداعية الى تعويض قصورها بالتوسع الخارجى واقامة الامبراطوريات تسكيناً لنقمة الجماهير ، والواقع ان هؤلاء تحت تأثير العاطفة الوطنية يخدعهم سراب ارض الميعاد ويتشبثون بالبقاء على امبراطوريتهم حتى في دور فنائها كمحاولة البقاء على الدولة العباسية واقامتها بالقاهرة بعد اجتياح التتار بغداد ، كذلك حكم الانجليز مصر باسم الخلافة العثمانية في الفترة بين عامى ١٨٨٢ - ١٩١٤ ، ويرجع ذلك الى الهالة التى تحيط بالدولة العالمية اذ يكاد يستقر في فكر الجماهير اسطورة خلودها ، وبعد ان كان التوسع الخارجى محاولة للتغطية على مشكلات داخلية فان اقامة الامبراطوريات لا تصبح وسيلة لحل لحل مشكلات وانما تصبح غاية في ذاتها(١) .

واذا كانت الاقلية المسيطرة تقدم الحروب فان البروليتاريا الداخلية تقدم الاديان ، تنبثق عن الاولى الدول العالمية وتنبتق عن الثانية الاديان العالمية في فترة الاضطرابات ، وتستفيد الاديان من الوحدة التى تقيمها الامبراطوريات بين اقاليمها سواء اكانت وحدة سياسية او لغوية او تشريعية او مالية او انتشار شبكة المواصلات بين اجزائها فذلك كله مما يساعد على انتشارها ، تقوم الاديان التى تنشأ في فترات الاضطرابات وتكوين الامبراطوريات بدور العذارى الكامنة في شرائقها اذ هي تنقل مقومات الحياة والابداع الى حضارات جديدة ، ومن ثم تنسب حضارات الجيل الثانى الى الحضارات السابقة عليها وتقوم الاديان بدور الام ، لقد تولدت

1 — Ibid : Vol II Part XI Ch WWIV Universal states. The mirage of immortality.

الحضارات المسيحية الشرقية والغربية عن الحضارة الهلينية عن طريق العقيدة المسيحية ، كذلك انجبت الحضارة الصينية حضارة الشرق الاقصى وقامت بوذية الماهايانا بدور الام وتولدت الحضارة الهندية عن الحضارة السندية عن طريق العقيدة الهندوكية ، اما الحضارتان الايرانية والعربية فهما ابتنا الحضارة السورانية من الاسلام ، وليس دور الاديان في انها تحمل بدور الحضارات القديمة وتحضنها من اجل انجاب حضارات جديدة ولكنها تضيف على هذه الاخيرة بعض خصائصها ومن ثم تكسبها حيوية وابداعا ، فاحترام العمل اليدوي في الحضارة الاوربية الحديثة ثمرة تعاليم المسيحية بعد ان كان محتقرا في حضارة الاب : الحضارة الهلينية (١) .

تظهر الاديان من بين البروليتاريا وهي وان احتاجت الى حماية الدولة لها من اجل استكمال دورة حياتها فان ذلك لا يعنى اطلاقا امكان ان تنبثق الاديان من بين السلطة الحاكمة او ان يفرض الحاكم دينه على الرعية ، وكل محاولة لفرض دين او مذهب عقائدي او ديني فهي ليست فقط مكتوبا عليها الاخفاق - وان نجحت مؤقتا - الا انها تعد عقبة في سبيل انتشار الدين او المذهب ، دين الملك دين الرعية اي ان يدين الملك بدين رعيته ففي ذلك قوة للدين والدولة معا اما ان يحمل الرعية على دينه هو فذلك ما لا يتم (٢) :

1 — Ibid : Vol II Part VII Ch. WWVI pp. 81-87 : « Churches as chrysalises » .

١ - يذكر توينبي في هذا الصدد نصيحة احد مستشاري الامبراطور سلف اكبر (ت ١٦٠٠ م) من اباطرة المغول : ان الدين والشريعة لستا من مهام الملوك ولن تكون كذلك . كذلك حاول احد رجال حكومة الادارة ابان الثورة الفرنسية وضع دين جديد بدلا من المسيحية فاعترض وزير الخارجية آنذاك بقوله : ان يسوع المسيح لكي ينشئ ديننا قد صلب ثم بعث من بين الاموات ويجب ان تسمى الى ان تكون كذلك اي ان تترك صفوف الحكم لتعتنق العمل كمنى من البروليتاريا ، ويلاحظ اخفاق المذاهب والاديان التي حاول الحكام فرضها على رعاياهم : اخنايون مع سمو عقيدته اخفق لانه ملك ولو كان كاهنا لا اخفق - فشل الامون ان يحمل الناس على فكرة خلق القرآن - فشل الدولة الفاطمية ان تعمل المبرين على التشيع وهذا بالطبع غير حماية الدولة لدين قد فرض وجوده ثم اعتنقته الدولة كحماية الاكاسرة للزردشتية او اعتناق قسطنطين للمسيحية .

ولكن اذا كان ذلك هو دور الاديان العالمية بالنسبة لحضارات
الماضى فما هو دورها في الحضارات المعاصرة حيث لا مجال لظهور ديانات
جديدة ؟ يرى توينبى ان الصراع كان قائما في الماضى بين الدين
والفلسفة ، وان حاول بعض الفلاسفة التوفيق بينهما ، اما الصراع
الحالى فبين الدين والعلم ، ولا يعنى ذلك محاولة التوفيق بينهما ،
وانما ان يسلم الدين للعلم جميع المجالات التى هى من اختصاص
الاخير ، على ان ذلك لا يعنى امكان الاستغناء عن الدين بالعلم ، فان
انتصار العلم على الدين انتصارا ساحقا يشكل كارثة على العلم
والدين معا ، ان اخطر كارثة يواجهها العالم اليوم ان الجماهير
- خصوصا الغربية - قد استعاضت عن الفراغ الدينى بايديولوجيات
لا تفرق عن الاديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات
وان تسترت تحت ستار القومية او الاشتراكية - متمثلة في تأليه الدولة
او الحاكم ، الذين يعتبرون الاديان سرطانات مخطئون فان السرطان
الحقيقى هو ان تحل المذاهب او الايديولوجيات السياسية محل
الاديان لا ان تحل الاديان محل الايديولوجيات ، ان سيطرة الانسان
على الطبيعة لاقل اهمية للانسان من اثره الجانب الروحى فيه وان
ما نقوله اليوم ليس الا ترديدا لما اعلنه سقراط منذ اكثر من الفى
عام ، حين اعرض عن دراسة الكون للبحث في داخل الانسان عن تلك
الطاقة الروحية الكامنة فيه ، انه لا امل في استقرار السلام او
طمأنينة الانسان الا بالاستناد الى الدين ، ان التاريخ يصبح قصة
عابثة يرويها ابله اذا لم يكشف الانسان فعل الله الواحد الحق .

واذا كانت الاقلية المسيطرة تستر اخفاؤها في الابداع وتعوق
سحب البروليتاريا الداخلية الولاء وذلك مظهر انحلال الحضارة ، واذا
كانت الاديان تنبثق من بين البروليتاريا لتكون ارهاصا بميلاد
حضارات جديدة ، فكيف يواجه مجتمع التحدى المتمثل في سعى
دولة مجاورة الى تكوين امبراطورية على حساب اراضيها ؟ وكيف تواجه
الضغط من حضارة متفوقة عليها ماديا وتكنولوجيا ؟

من الملاحظ من الناحية السيكلوجية ان ليس امام النفس
التى تصطدم بالواقع صدمة عنيفة تفقدها تكاملها وتعرضها للانهايار

النفسي الا ان تواجه احد موقفين وكلما كانت الصدمة اعنف كان الاستقطاب اشد بين الطرفين : الموقف الاول : مرحلة سلبية تتلخص في الانفصال عن الواقع والانسلاخ عنه لتعيش النفس في ذكريات ماضية سعيدة تعوض المواقف .

الموقف الثاني : مرحلة ايجابية تتلخص في الاندفاع مع التناثر في محاولة التغلب عليه .

يلجأ المنطوي عادة الى الحالة الاولى مدفوعا بدافع الشعور بالانتماء ويلجأ المنبسط عادة الى الحالة الثانية مدفوعا بدافع تمثل الواقع ، الاولى حالة انسلاخ عن الحاضر الى الماضي والثانية حالة سبق الحاضر الى المستقبل .

كذلك الامر بالنسبة للحضارة المنحلة نتيجة ضغط حضارة اخرى اكثر تفوقا ، اما ان تكون استجابتها لهذا التحدي استجابة سلبية متمثلة في نزعة سلفية (١) او ان تكون استجابتها ايجابية متمثلة في نزعة مستقبلية (١) ، السلفية وثبة الى الخلف فوق التيار صوب الماضي ، والمستقبلية وثبة الى الامام صوب المستقبل ، كلاهما ياملان في قيام مجتمع افضل من الواقع ، وكلاهما يحاول الافلات من كابوس الواقع وذلك باجتياز عامل الزمان مع ثبات عامل المكان .

الاستجابتان قائلتان اذ لن تؤدي السلفية او التزمّت الا الى التفوق حتى ينتهي بها الامر الى ان تكون حضارة متحجرة اما

١ - يطلق توينبي على هذه النزعة اسم الزبلوتية Zealotism اشتقاقا من فرقة يهودية تعصنت بالمقيدة اليهودية السلفية لتواجه ضغط الحضارة الهلينية على التعاليم اليهودية فاصبح اللفظ علما على التزمّت .

١ - يطلق توينبي عليها اسم الهروديانية Herodianism كان Herod حاكما على الجليل من قبل الرومان عام ٤٧ ق.م. ، اراد التزلف الى يوليوس قيصر كما اراد ارضاء اليهود ، اعاد انشاء المعبد ولكن لم يرض منه الزيلوتيون لتشييده مسرحا وملعبا في اورشليم ، فاللفظ اشارة الى التشكل او التلون .

المستقبلية او التشكل فلن يؤدي الى قيام حضارة مبدعة بل
مقلدة (٢) .

هكذا تنهار الحضارات لا بفعل غزو خارجي وانما بسبب الاخفاق
في الاستجابة السليمة للتحدي القائم ، سواء اكان هذا الاخفاق
متجسدا في صورة المخلص الشاهر سيفه - من اجل الغزو الخارجى ،
او المخلص الداعى الى السلفية او ذلك الداعى الى المستقبلية .

لقد تبين لنا الى الان ان التوسعات الحربية والتحسينات
التكنولوجية من جانب حضارة متفوقة ماديا ليست الا دروبا خداعة لا
تؤدي الى الطريق السليم ، وان المخلصين الذين يتقدمون لخلاص
اوطانهم من ضغط قوة خارجية سواء في صورة متزمتين سلفيين او
مشكلين مستقبليين بدورهم لا يقدمون حلا جدرية ، فكيف
يتسنى اذن للمجتمع ان يرتقى وكيف تكون استجابته للتحدي
ناجحة ؟ يرى توينبى ان الارتقاء الحقيقى للمجتمع لا يقوم به الا فرد
او اقلية مبدعة من عامة البروليتاريا التى يقف دورها عند مجرد الاقتداء ،
يقول برجسون : يحدث التقدم الاجتماعى ابان فترة من تاريخ
المجتمع يكون مهيا للقيام بدور ما فى تاريخ الانسانية ، ولكن هذا الدور
يقوم به عادة فرد اذ فى وسع الافراد وحدهم ان يحققوا المعجزات (١) ،
انهم عباقرة قادرون على التغلب على القصور الداتى فى المجتمع ، ان اى
عمل ابداعى اصيل يتميز بالتفرد ، وان الابداع الاجتماعى نتيجة اعمال
عباقرة افراد او اقليات عبقرية اما اكثرية الشعب فعاطلة عن الابداع
ولكنها تقدم ولاءها للأقلية المبدعة اعترافا بسموها ، بل ان جمهرة
البروليتاريا تظل فى جوهرها فى مستوى أخلاقى يقرب من البدائية
قبل ان تتفجر تلك الطاقات الهائلة على ايدى العباقرة حتى اذا تفجرت

٢ - راجع :

A study of history Part V Ch. XIX dp. 515-530 (Ch. XX p. 538) .

1 — H. Bergson : Les deux sources de la morale et la religion
pp. 333 - 373 .

تلك الطاقات ارتقت البروليتاريا بفعل التآسي او الاقتداء ، ولكن ما هو دور الافراد فى مجتمعاتهم حتى تتحقق الاستجابة الناجحة للتحديات فيتسامى المجتمع الى مستوى من الثقافة والفكر لم يبلغه من قبل ومن ثم يتصدر التاريخ كحضارة مبدعة ٤

انه باستقراء حالات الافراد المبدعين لا سيما فى مجال الدين - حيث الحياة الروحية عند توينبى هى المحك الحقيقى لرقى المجتمعات - يلاحظ أن مسار حياتهم يمر بمرحلتين .

١ - مرحلة الاعتزال والاعتكاف : حيث يتاح لهؤلاء الافراد فرصة نضج الطاقات والارتقاء الروحى ، مرحلة من الانفصال عن التيار المنحدر لمجتمع فى طور الانحلال ، وقد تكون هذه العزلة من اختيار المخلص نفسه بمحض ارادته هروبا من مجتمعه ولكنها مرحلة لازمة لفترة الاستنارة الروحية (٢) .

٢ - مرحلة العودة : حيث يقوم المخلص بالدعوة الى قيم عليا جديدة يناشد افراد مجتمعه ان يتساموا من اجل ارتقاء المجتمع ، تعترف له البروليتاريا بالسمو فتقتدى به ، تطلعنا سير الرسل على ذلك ، فقد صعد موسى الى الجبل لميقات ربه - فترة من التجلى الروحى - عاد بعدها حاملا الاالواح مبشرا بالناساموس اول تشريع سماوى على الارض ، كذلك قضى بوذا سبع سنوات من العزلة يفكر فى آلام الناس وينشد الخلاص ثم عاد الى المجتمع بعد ان حقق لنفسه مرحلة الاستنارة ، كذلك اضطر السيد المسيح بعد التعميد ان يفر الى مصر ولكنه عاد بعدها لتستقبله الجماهير فى اورشليم باعتباره ابن داود ، وقضى محمد فترة من التعبد فى غار حراء ليعود مبشرا بالدعوة الجديدة .

2 — Toynbee : A study of history (Abridged) Part III Ch XI pp. 209 - 230 (withdrawal & return) .

وليس الأمثلة لمرسلى الاعتزال والعودة من حياة الرسل
والانبياء فحسب بل ان جميع المخلصين أو الرواد الذين استجابوا
للتحدى بنجاح في مرحلة انهيار المجتمعات سواء من الصوفية(*) أو
القديسين أو الساسة أو المفكرين قد مروا بفترة مماثلة .

وليس الاعتزال والعودة للدعوة الى مستوى من القيم العليا
دينية أو اخلاقية أو سياسية أو فكرية وقفا على الافراد ، بل ان
المدن أو الامارات تقوم بدور مماثل من أجل ان تكون لها الريادة في
الحضارات ، قامت به اثينا بالنسبة للمجتمع الهليني وقامت به ايطاليا
بعد انهيار الحضارة الرومانية لتكون رائدة عصر النهضة .

وتتميز الحضارات في فترة الاعلاء بالخصوبة والتنوع فلا يكون
الارتقاء مقصورا على مظهر واحد فقط كالدين مثلا اذا كان المخلص
رسولا ، ولكن الطاقة التي يفجرها تشمل شتى مظاهر الحضارة من
دين وعلم وفن وفلسفة وادب ومع ذلك فلا بد ان يكون الارتقاء بين
هذه المظاهر متفاوتا كالفن في الحضارة الهلينية والدين في
الحضارة السندية والاختراعات المادية في الحضارة الاوربية
الحديثة .

هكذا تبدو الاستجابة الناجحة عملية سيكولوجية تهدف الى اعلاء
روحى وفكرى للمجتمع وليست ردا خارجيا متمثلا في طابع مادي
كفزو خارجى أو تحسين تكنولوجى ، ان الاستجابة البرانية لا تسهم في
الحضارة الا بنصيب ضئيل بينما تسهم الاستجابة الجوانية بنصيب
وافر اذ انها في جوهرها اعلاء أو تسام بالطاقة الروحية والفكرية في
المجتمع الى اعلى مستوى يمكن ان يرتقى اليه(١) .

* - تبدو مرحلة الاعتكاف ثم العودة واضحة في حياة أبى حامد الفزالى فقد
هجر العلم ببغداد مع شهرته في ارض دجلة عاد بعدها رائدا للفكر الاسلامى .

1 - Ibid : Vol. I part III ch X-XII.

الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدى والاستجابة :

كانت استجابة الحضارة السوربانية على غزو الاسكندر بعد ثلاثة قرون متملا فى قيام المسيحية ، وكانت هذه الاستجابة سليمة ، غير ان المجتمع السوربانى لم يستطع ان يتخلص من التحدى الهلينى ، لقد حاول الاستجابة مرارا ، وكانت محاولاته تتخذ دائما منبر حركة دينية تصارع الهلينية ، غير انه كان ثمة اختلاف اساسى بين استجاباته الاربعة الاولى وبين استجابته الاخيرة فقد اخفقت جميع الاستجابات : الزردشتية واليهودية والنسطورية واليعاقبة ولم تنجح غير الاستجابة الاسلامية وحدها (١) .

لقد كان الفرس الزردشتيون سادة العالم السوربانى قبل الاسكندر ، ولقد نجحوا فى زخزحة الهلينية فى البلاد الواقعة شرق الفرات غير ان استجابتهم لم تتجاوز هذا الحد ، ولم تنجح كذلك الاستجابة اليهودية فى عهد المكابيين فى محاولتها الجريئة لتحرير الحضارة السوربانية ، وانتقلت روما وحل باليهود هزيمة ساحقة فيما بين عامى ٦٦ ، ٧٠ م ، ولقد حاولت كل من النسطورية واليعاقبة على خلاف بينهما تخليص المسيحية من آثار الهلينية كى تصاغ من جديد ديانة سوربانية خالصة ولكن الامر قد انتهى على يد الكنيسة الرومانية الشرقية بطرد النساطرة شرقا الى ما وراء الفرات واستقر اليعاقبة فى سوريا ومصر وارمينيا والحبشة بين الطبقات الشعبية التى لم تكن متأثرة بالثقافة الهلينية ، لقد اخفقت الاستجابات الاربعة اذ فى التخلص نهائيا من التحدى الهلينى .

وجاء الاسلام فكان وحدة الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السورى ردا على تحدى الهلينية ، لقد أمكنه طرد الهلينية من العالم السرى ، ثم زود هذا المجتمع بديانة ناشئة من صلبه فأمكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السرى أن يطرد شبح الفناء الذى أرقها فاستعادت ثقافتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة ، بل أصبح الاسلام هو الشرقة التى خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سلبا الحضارة السرىة (١) .

لقد قام الاسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية ، هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة ، ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الاسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى أن هذه المرحلة وفقا لنظريته بداية انحدار الحضارة الاسلامية .

لقد شكلت الحضارة الاسلامية بدورها تحديا للحضارة المسيحية الاوربية فى امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الاوربية لحضارة الاسلام ممثلة فى الحروب الصليبية ولكن لا شك أن أعماقها وأخطرها وأبعدها أثر على كل شعوب العالم - لا الاسلام فحسب - هى الحضارة الاوربية الحديثة ، لقد غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة الى تحرير المرأة ، ولا شك أن المؤرخ الاوربى المعاصر وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧* سيذكر التحدى الاوربى لحضارات الشرق كلها على أنها

1 — Toynbee : Civilization on trial Ch. X (Islam, the west & the future) p. 184.

* كتب توينبى هذا الفصل عام ١٩٤٧ بالمقصود بعد قرن من وقت تحريره الكتاب.

أهم ظاهرة في العصر الحديث ، ولكن ماذا كان رد الفعل أو استجابة
الإسلام للتحدي الغربي ، لقد تمثلت الاستجابة في المظهرين
التاليين :

١ - مظهر التزمت* : وقد سبقت الإشارة إليها تحت اسم
السلفية ، إذ بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية
تحدي الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي
والاقتصادي تفوقت على نفسها متخذة من الدين درعا لها من
المدون الخارجي وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في
نجد والحجاز والسنوسية في ليبيا والمهدية في السودان
والأسرة الحميدية في اليمن ، ويلاحظ أن هذه الحركات
قد ظهرت في مناطق قاحلة - عدا المهديين في النيل الأعلى -
ولم تكن تهم هذه المناطق الأوروبية كثيرا قبل اكتشاف
البترول .

٢ - مظهر التشكل* : حيث يجد التشكل أن أفضل وسيلة
لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه
فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضي
ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها ،
وقد تركزت محاولة التشكل في محمد علي في مصر وكمال
أتاتورك في تركيا ، ومن الملاحظ أن كلا من مصر وتركيا
ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهي
مناطق جذب للحضارة الأوروبية .

إذا كان المتزمتون أشبه بالنعامة تخفي رأسها في الرمال هربا من
صائدها وهي تتصرف وفقا للفريزة فإن المتشككين وأن تصرفوا وفقا
للعقل فانهم يمارسون لعبة خطيرة، انهم وفقا للمثل الانجليزى :-

* ترجمة للفظ Zealotism وقد سبقت الإشارة إليها .
* ترجمة للفظ Herodianism

كفرسان يحاولون أن يتبادلوا خيولهم أثناء عبورها المجرى (١) ،
لقد عانت حركة المتشككين إياما عصيبة ، ان محاولة خلفاء محمد
على ان يجعلوا مصر قطعة من أوروبا قد أدت الى الاحتلال البريطانى ،
اما بالنسبة لتركيا فان التركى يعانى قلقا يرجع الى انه غير حياته
تغيرا شاملا وقطع صلته بماضيه ، ان كتابة اللغة التركية بحروف
لاتينية قد جعلت الشباب التركى الحديث عاجزا عن ان يقرأ تراثه
الفكرى سواء فى التركية القديمة أو الفارسية أو العربية ، ولم يكتف
بالتغير فى المجال الاقتصادى أو السياسى بل راحت حركة التشكل
تجتاح كل الميادين وتقلب حياة الشعب التركى راسا على عقب فى
جميع أوجه النشاط ، لقد اتخذ القانون السويسرى فى القضاء بدلا
من الشريعة الاسلامية ، لقد لبس القبعة التى تحول بينه وبين تمام
السجود فى الصلاة ، لقد حاول المتشككون ان يجعلوا من موطنهم
نسخة من امة غربية وبلد غربى ، ولكن أصبح التركى الآن كائنا لا هو
بالشرقى ولا هو بالغربى ، ومع ان تركيا فى المجال السياسى حليفة
دول الغرب فان هذه الاخيرة لاتعتبر تركيا جزءا من حضارتها ، وأصبح
التركى يخاطب الاوربى معاتبا بكلمات من انجليه : «زمرنا لكم فلم ترقصوا
نحن لكم فلم تلطموا» (٢) .

خلاصة القول ان هاتين الاستجابتين فاشلتان للأسباب الآتية:

١ - الاستجابة الاولى : لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح

1 — (a form of swapping horses while crossing a stream) :
Civilization on trial p 198.

٢ - انجيل متى اصحاح ١١ عدد ١٦ : ١ الخطاب موجه من السيد المسيح الى
اهل عصره الذين لم يقرأوا أسلوبه فى الدعوة الى المحبة ثم هم لم يقرأوا من قبل أو
يستجيبوا للدعوة بوحن الميمان القائمة على الانذار والوعيد فخاطبهم السيد بقوله :
وبمن أشسبه هذا الجيل ، يشبه اولاد الجالسين فى الاسواق ينادون الى أصحابهم
ويقولون : «زمرنا لكم فلم ترقصوا ونحن لكم فلم تلطموا» .

أصيلة ، انها لن تزيد عن راسب حضارى متحجر من
حيث الطاقة الحيوية ، انها حضارة متحجرة .

٢ - الاستجابة الثانية : قد تنجح ولكن نجاحها برانى لانها لن
تقدم اسهاما ابداعيا فى تيار الحضارة القائمة فهى عملية
تقليد لا ابداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى
الاقتصادى بوسائل غربية بدلا من أن تستثير فى النفوس
طاقات خلاقة جديدة .

ان اخفاق المتزمتين كاخفاق الممالك حين يواجهون مدافع
نابليون الحديثة بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم ، اما اخفاق
المتشككين فمن نوع اخفاق مبتدىء فى الفروسية فى امتطاء جواد جامع
اذ يهوى به ويجرفه التيار الى موت محتوم ، هكذا جاءت حركة التشكل
مخيبة الآمال ، لقد مر عليها اكثر من قرن فى مصر ، ونصف قرن فى
تركيا ولكن النتيجة جاءت عقيمة بل مؤسفة فى نواح كثيرة من حياة
البلدين .

ومن أهم أسباب الاخفاق لحركة التشككين تداعى الاستجابات
الفاشلة اذ من الملاحظ أن المتشككين يصطدمون عادة بالمتزمتين ، واذ
يصطدم الحاكم الذى جاء فى صورة مخلص متشكل بالمتزمتين فانه
يمالهم بطريقة اشد ضراوة ووحشية من معاملة المستعمر الاجنبى
للالهالى ، تمثل ذلك فى حرب محمد على للوهابيين ثم حرب المصريين
لمهديى السودان ، وقضاء اتاتورك بقسوة عام ١٩٢٥ على معارضيه من
التمسكين بالدين .

ولكن هل تقف الاستجابات عند هذا الحد ؟ ماذا عن حاضر
الحضارة الاسلامية وماذا عن مستقبلها ؟ اما بالنسبة للحاضر
فهناك عدة اتجاهات سائدة أهمها :

١ - ان تيار التشككين المسايرين للحضارة الغربية اصبح اكثر شيوعا من تيار المتزمتين ، بل ان التيار الاول قد انتشر في دول اسلامية كانت موطن التشدد والتزمت كافغانستان والمملكة العربية السعودية .

٢ - اصبح العالم الاسلامى بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه بستان الكرم بين الاتحاد السوفييتى والغرب .

٣ - انتشرت فيه فكرة القوميات كالتركية والارابية والعربية وقد اصبحت فكرة القومية اكثر جاذبية من فكرة الوحدة الاسلامية .

على انه بالرغم من النكبات التى حلت بالحضارة الاسلامية لوقوع معظم دولها فريسة الاستعمار فى القرن التاسع عشر فانه ما ان حل النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت الحضارة الاسلامية سليمة الجوهر ، وان سلبت اجزاء من اطرافها ، لقد استطاعت ان تنتزع نفسها من الاستعمار البريطانى والفرنسى والهولندى .

ولكن ما هو مصير الحضارة الاسلامية ؟ هل ستقرض كما انقرضت حضارات ؟ هل ستتحجر كـ بعض الحضارات المتحجرة القائمة فى عالمنا اليوم ام هل سيجرفها تيار الحضارة الغربية ويتمثلها ؟

يجيب توينبى : لا شىء من ذلك وانما ستبقى كحضارة خفية ، قد يعترض الفرد الاوربى على ذلك فى صلف : وهل تنتظر حضارة من فلاح مصر او حمال اسطنبول ! ولكن هذه العبارة قد قالها الاغريقى بعد فتوح الاسكندر للسوريانى وتبين انه قول خاطىء ، ان الحضارة الاسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية او بوذية الماهايانا من اجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا ، ولكن ماذا يكمن فى الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الاوربية الحديثة حتى نتوقع لها ان تكون حضارة المستقبل ؟ يرد توينبى :

ان الحضارة الاوربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين افكار المساواة والاخاء والحرية التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، هذا بينما طابع الحضارة الاسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ تمكن فى ازهى عصورها ان يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد* .

الامر الثانى : تحريم الخمر وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة، ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك ان توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير ، ولقد فشل الاداريون الاوربيون فى علاج هذه المشكلة التى لا تحلها القوانين المفروضة لان الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع دينى (١) .

* مثل المالك وكافور الاخشىدى .

1 — Toynbee : Civiliztiaon on trial p. 205.

مصر الحضارة الغربية :

يعتذر توينبى عن اهتمامه الخاص بالحضارة الغربية فلا يرجع ذلك الى تحيز لها بحكم انتمائه اليها ولكن هذا الاهتمام راجع الى العوامل الآتية :

١ - القلق الذى يساوره بصدد مصر هذه الحضارة وقد اثار فيه هذا القلق عاملان :

١ - تأكيد شبنجلر ان مصر الحضارة الغربية هو نفس مصر سائر الحضارات وانها قد دخلت في بدء شتاء حياتها .

ب - معاصرتة لحربين عالميتين اثارتهما دول أوربية وهو يرى في الحروب مسلكا انتحاريا للحضارة .

٢ - ان الحضارة الغربية تشكل قوة ضاغطة على سائر الحضارات القائمة اليوم : الاسلامية والهندوكية وحضارة الشرق الاقصى فضلا عن المسيحية الارثوذكسية في صورتها الشيوعية السوفيتية .

٣ - ان مصر البشرية جميعا معلق على مسلك الحضارة الغربية وهذه بدورها معلقة باصبعين رجلين : احدهما فى موسكو والآخر فى واشنطنون بحيث ان مجرد ضغط احدهما على «زر» كاف كى تفنى الحضارة الغربية وربما البشرية جميعا .

فهل يمكن تجنب هذا المصير الرهيب ؟ انه من الملاحظ ان البشرية تحاول الاهتداء الى السلام الدائم في طريق يحفه نقيضان عقيمان :

الاول : الصراع الرهيب بين دول اقليمية .

الثاني : السلام القائم على الرعب النووي .

ان مشكلة الحضارة الغربية كمشكلة الحضارات السابقة في التردى الى عبادة وثن من صنع المجتمع ، انه تأليه الدولة السائد الآن بين اربعة اخماس سكان العالم ، لقد ادى هذا التأليه الى انهيار اربع عشرة وربما ست عشرة حضارة سابقة من عشرين حضارة ، وتأليه اليوم اشد ارهابا لانه تدعمه ايدولوجيات وتمكن له التكنولوجيا الحديثة سواء في وسائل الاعلام او غيرها ، ان التعصب للدولة الاقليمية قد تستر خلف الاشتراكية الوطنية في النازية والفاشية ، والقول ان هزيمة النازية وتوأمها الفاشية في الحرب العالمية الثانية قد أدت الى القضاء على النزعة الحربية موضع شك كبير ، تعد هذه الانظمة تأليها للدولة لان النظم الدكتاتورية تعد صورة مماثلة لعبادة قيصر او عبادة «يهوه» فضلا عن انها تعد غيرها شعوبا بربرية ، ولا زال الفراغ الروحي مستبدا بالنفوس في الغرب فانفتحت الابواب لتدخل شياطين التعصب للدولة وتستبدل بعبادة الله الواحد وثنا واحدا اسمه عبادة الدولة كما تستبدل بالاديان ايدولوجيات من صنع المجتمع ، ان افتقار المرء للدين يدفعه الى حالة من اليأس الروحي تضطره الى التماس فتات العزاء الدينى على موائد لا تملك منها شيئا ، ولقد اراد بعض الفلاسفة احوال اهداف بديلة عن الدين كفكرة دين الانسانية لدى اوجست كونت ، ولكنها بدت عقيدة باهتة ممسوخة ومن ثم لم تلق قبولا ، على ان عقول العالم مفتونة اليوم بايدولوجية اشد خطرا ممثلة في الماركسية وهذه تناظر اليهودية الى حد كبير ، ليس لان البشر بها يهودى فحسب بل لانها اخلت عبادة الشيوعية محل الاله «يهوه» كما جعلت البروليتاريا مناظرة لشعب الله المختار ، والخارجون على البروليتاريا كالشعوب الاممية لدى اليهود وتمنى الناس بفردوس على الارض بدلا عن نعيم الجنات ، ولقد تكالبت الجماهير على مثل هذه الايدولوجيات كبديل عن الدين ، ولكن «ليس

بالخير وحده يحيى الانسان» ، ان ازمة المجتمع الغربى هى فى جوهرها
ازمة روحية وليست مادية .

ولكن هل يمكن ازالة «كابوس» القلق على مصير الحضارة
الغربية الذى يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات؟
وهل انهيار عشرين حضارة سابقة يعنى ضرورة انهيار الحضارة
الغربية ؟ ان هذه الحضارات من ناحية لم تمت قضاء وقدرنا وانما
قضى معظمها نجبه انتحارا وهذا هو مصير الحضارة الغربية لو قامت
حرب عالمية ثالثة ، بل لقد كانت معرضة لهذا الانتحار بسبب حربين
عالميتين فى جيل واحد ، ولكن من ناحية اخرى ان القول بحتمية انهيار
كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن
ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات وان العوامل الايجابية
فى امكان الغرب الابتعاد عن مصير الحضارات السابقة اقوى من
العوامل السلبية ، وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى
تعارض الحرب وتطالب بالمحبة .

ولكن توينبى كى يبعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير
حضارتهم يقدم عبارات شاعرية عاطفية اكثر منها عقلية منطقية او
ان تكون حصيله تجارب مؤرخ قدير مثله ، انه يقول لعل العناية الالهية
التي فديت الانسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانتقاذ مصير هذه
الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى الى الرشده
فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح
هذه الحضارة بيده الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينا فى
الوقت الحاضر ، ان القبس الالهى للطاقة البدعة لا يزال كامنا فينا
وان قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة
بنا .

انه يمكن تحاشى حرب ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة
والاقتصاد والدين ، فى السياسة يتعاون من اجل اقامة حكومة
عالمية ، وفى الاقتصاد يحل وسط بين مبدى الحرية الفردية حيث

الديمقراطية وبين الاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية ، أما في الدين وهذا أهم الجوانب فإن تملو قيمة الروح على كل القيم المادية ، قد يكون الحلان الاولان اكثر الحاحا ، ولكن الحل الاخير ابعد اثرا في مستقبل الانسانية (١) .

تعقيب :

استخلص توينبى احكامه الفلسفية من مادة تاريخية لم تتح من قبل لمؤرخ او فيلسوف ، وقد احاط هذه الاحكام بسياج من الموضوعية والنزاهة في الراى الى حد كبير ، على ان دسامة مادته التاريخية وغازاتها وخصوبتها وان جعلت منه مؤرخا اكثر منه فيلسوفا ، فانها لا تعنى افتقار نظريته الى المذهبية ، فلقد كانت تحبوه في احكامه نزعة روحية سامية وان تقيدت احيانا بالتصورات المسيحية الخالصة كمقيدي الخطيئة الاصلية والفداء، الا انها جعلت احكامه ذات طابع فريد بالنسبة للفكر الغربى ، ذلك الفكر الذى تسوده في السياسة والتاريخ معا نزعة ميكافلية تعلو من شان الضر دون اعتبار لقيم الاخلاق وتمجد الحرب وان قامت على القدر ، فجاءت آراء توينبى لتدين الحرب وتجعل الامبراطوريات مظهر انحلال لا مجد ، والفكر الغربى - اوربى وامريكى - لم يتخلص من النزعة العنصرية في نظريته الى سائر الاجناس والحضارات ، فجاءت نظرية توينبى لتدين العنصرية وتصفها بأنها ابشع النزعات البدائية الهمجية في الانسان ، والفكر الغربى يسوده التقييم المادى وقد اسكرته نشوة تقدم العلم ممثلا في التقدم الهائل في التكنولوجيا والاختراعات فجاءت نظرية توينبى ليكشف النقاب عن قلق دفين في صميم حياة الغربى لا يخفيه العلم او التقدم التكنولوجى ولا تعوضه الايديولوجيات ، قلق ليس له من علاج الا اثراء الروح والتماس زادها من الدين . ونظرية توينبى تدين المذاهب الدكتاتورية

1 — Toynbee: Civilization on trial ch. 3 (Does history repeat itself) p. 29.

والنزعات المسكرية التى تسترخف الاشتراكية وطنية او عالمية وتمدها تعويضا منحرفا عن خواء اذهى تستبدل بالدين مذاهب وانظمة تعبر عن احط ما فى غرائز الانسان من همجية وبربرية وترتد به الى المصور البدائية .

على ان ذلك لا يعنى ان النظرية لا تثير اشكالات او لا يوجه اليها انتقادات :

تسمى الحضارة عادة باسم اهم مقوم لها فان كان الدين سميت باسم ذلك الدين كالحضارة الاسلامية ، فهل الدين هو اهم سمة فى الحضارات الخمسة القائمة اليوم طوال تاريخها منذ نشأتها الى اليوم ، ان صح ان تسمى الحضارة الاوربية فى العصر الوسيط باسم «الحضارة المسيحية» فهل ذلك جائز بالنسبة للعصر الحديث مع ان مسار الحضارة الاوربية منذ عصر النهضة قد اتخذ طابعا علمانيا ، ان لم يكن تمردا على استناد مظاهر الحضارة الى الدين ؟ حقيقة ان الحضارة الاوربية وليدة الحضارة اليونانية الرومانية والديانة المسيحية ولكن اليس من الواضح انها لا تكاد تشبه امها فى شئ بعد ان ابتعدت كثيرا عن قيمها !

والاشكال اشد تعقيدا بالنسبة للحضارة المسيحية الشرقية «الارثوذكسية» ، اذ كيف يمكن اعتبار الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى وليدة حضارة ارثوذكسية ؟ اغلب الظن ان توينبى يعتبر الشيوعية فى روسيا قشرة رقيقة تخفى الطابع الاصيل لشخصية الحضارة الروسية ، وانه فى جوهره مسيحى ارثوذكسى ، فهل يمكن ان يكون الامر كذلك ؟ هل ما بلغه الاتحاد السوفيتى من صدارة لمسرح التاريخ العالمى تعبيرا اصيلا عن مقومات شخصية الحضارة الروسية ، ام انه غلاف زائف ؟ فان كان الاول فكيف تكون الشيوعية ثمرة حضارة مسيحية ارثوذكسية ، وان كان الثانى فكيف بلغت روسيا ما بلغته بعد ثورتها الشيوعية دون ان تعبر هذه الحضارة عن خصائص الشخصية الروسية ؟

اما بالنسبة للحضارة الاسلامية فقد ذهب توينبى الى ان محمدا لو ظل داعيا دينيا فقط ولم يصبح رجل سياسة لاصبح الاسلام من الناحية الروحية اسما مما هو عليه ، وان بداية انحلال الحضارة الاسلامية منذ الهجرة او بتحديد اذق منذ غزوة بدر - اول حرب اسلامية - وفقا لقضيته التي طبعها بطابع العموم دون استثناء : ان الحرب تفتية لاضطرابات داخلية وانها تعبر عن بداية انحلال الحضارة ، هذا تقييم للاسلام من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية، اى ان توينبى نظر الى الاسلام بوصفه مسيحيا لا يرى الا ضرورة الفصل بين الدين والدولة «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» لا بوصفه مؤرخا يقيم الواقع بعد دراسة استقرائية له ، يقول جرونبوم (١) انه اذا كان توينبى يعتبر ان خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين فان المسلمين آنذاك على الاقل كانوا يرون العكس : انه يعلى من قيم السياسة وانه لا يحق لتوينبى ان ينظر الى محمد من خلال المسيح ، وانما لابد من النظر الى الحركة الاسلامية من وجهة نظر المسلمين انفسهم ، وان البذرة الاسلامية ما كان يمكن ان تنمو لو ظلت الحال على ما هى عليه خلال مرحلة الدعوة قبل الهجرة اذ لم يقدر لها النمو والازدهار الا فى مجتمع المدينة كما لم يقدر لها الانتشار الا بما سلكته من غزوات وفتوحات .

ومن ناحية اخرى كيف تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتلقب لقبا دينيا اذا كان توينبى يريد ان تبعد السياسة - وهى من اهم مظاهر الحضارة - عن تأثير الدين؟

ومن اهم ما وجه الى نظرية توينبى من انتقادات انه قد حصر نشأة الحضارات وارتقاءها فى نطاق نشأة الاديان ، وانه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذى تعانيه حضارة ما ، وان

مجموعة مقالات بقلم مدة اساتذة 1 - The intent of Toynbee's history
متخصصين تناول كل منهم جانب (الدول العالمية - الاديان العالمية - الحضارة اليونانية الرومانية - مصر الحضارة الغربية وقد كتب :

Von Grunebaum : Toynbee's concept of Islamic civilization
pp. 99 - 110.

المخلصين البدعين يكاد يكونون مقصورين على الرسل والانبياء ، وسياق نظريته تفيد أنه لتجتاز الحضارة الاوربية ما تعانیه من قلق واضطراب في عصرنا الحاضر فلا بد من ان ينبثق من بين البروليتاريا المسيحية دين جديد ، فهل هو يتوقع ذلك ويؤمن به ؟ هنا يرجع مسيحته على سياق نظريته فيعتبر ان روحانية المسيحية كفيلة ان يكفل لها الخلود وان ينبثق المخلصون البدعون في اطارها لا انشقاقا عنها أو خروجا عليها ، ثم هو يكيل بكيلين فلا يرى ذلك بالنسبة للاسلام بل يشير الى البابية والبهائية كارهاصات لدين جديد ، ويبدو أنه لم يتعمق في دراسة هذين المذهبين والا لايقن خلوهما من امكانية الابداع بالرغم من بعض افكار ظاهرها التقدم كعالية الدين وادانة الحروب وتحريم المراه .

خلاصة القول ان نشأة الحضارات او نهضة حضارات قائمة ليست مقصورة على ظهور اديان وانه مع ايماننا التام بقيمة الروح في ارتقاء الانسان فان الانسانية ليست مهياة لظهور اديان جديدة وانما بعث وتجديد في نطاق ما هو قائم اليوم من اديان عالمية تستوى في ذلك جميع الاديان .

مراجع عامة من توينبي

- 1 — Arnold Toynbee: abridgement by Somervell: A Study of history 4 vols. وقد ترجمه الاستاذ فؤاد محمد شبل للغة العربية
- 2 — » : Civilization on trial.
- 3 — » : An historian's approach to religion.
- 4 — » : War and civilization.
- 5 — » : The present day experiment in western civilization.
- 6 — « » : The world & the West.
- 7 — Achley Montagu: Toynbee & history: critical essays & reviews
- 8 — The intent of Toynbee's history بقلم عدة اساتذة تناول كل منهم جانباً من نظريته .
- 9 — J W. Dyle: Toynbee & the categories of interpretation philosophical Review LVIII (1949)

خاتمة

اتسعت الدراسات الغربية في فلسفة التاريخ ليس فحسب كما اتسعت في أى فرع من فروع الفلسفة الأخرى كفلسفة الجمال أو فلسفة اللغة أو غير ذلك من أقسام تربط الفلسفة بالعلوم ، بل لأنها أى فلسفة التاريخ تلبى للفكر الغربى حاجة ملحة ، لقد اشار مارتن لوتر الى ان التاريخ يرينا انفسنا على حقيقتهم ، وكانما ننظر الى مرآة تنعكس عليها خلجاتنا وافعالنا ، ولكن الانسان اشد حاجة الى النظر الى مرآة الزمان ابان عصور القلق والازمات ، ذلك ان لغز الحاضر لا يحل الا بوعى تاريخى بالماضى ، وكلما كانت النظرة الى الماضى أكثر شمولاً كان فهم الحاضر اشد عمقا على حد تعبير كارل ياسبرز ، ولقد شخص توينبى اعراض ازمة الغربى (اوربى وامريكى) المعاصر : حربان عالميتان فى غضون جيل واحد ، وسلام قائم على توازن الرعب النووى، هذا من الناحية السياسية اما من الناحية النفسية فمرجع القلق الى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربى قلبه مما كان يتقوت به من زاد روحى متمثل فى عقيدته الدينية ليستبدل بها ايدولوجيات لم تكن عنه شيئا ، ومن ثم تحققت فيه نبوءة نيتشه : سترفع العدمية رأسها .

اهتمام الغربى بفلسفة التاريخ لانه يعانى قلقا على مصير حضارته اما العربى فازمته اشد لان قلقه يتصل بمصير ذاته وليس بمصير حضارته فحسب ، انه قد تراكت عليه اسباب قلق الاوربى من خوف انهيار السلام ومن خواء الروح بعد أن أفرغ قلبه بدوره من عقيدته متشبها بالاوربى فى كل شئ ، ثم اضاف الى ذلك كله سببا جديدا ولدته الاحداث المفجعة التى توالى عليه وتردى هو فيها فى لحظة كان يبنى نفسه بان تنهأ بالاستقلال ، فالقت به صدمة الواقع الى تساؤل : اهذه مظاهر اجهاض أم ارهاص ؟ اجهاض لا يرجى بعده

حمل ليلاد حضارة جديدة أم ارهاص بانتفاضة ومجد ؟ الى اين نسير ؟ هل تنحدر بنا الاحداث الى العدمية وزوايا النسيان أم تصعد بنا الى المجد والنور ؟ وكان لا بد من استشفاف روح التاريخ فانه في اوقات الازمات تصدر اسمى الفلسفات ، ومن ثم كانت الحاجة الى ما قاله المفكرون وما قدموه من نظريات في فلسفة التاريخ .

غير ان هذا الكتاب لا يتناول الا الشكل او الصورة ، دون المضمون او المادة ، ومادتنا التاريخية هي الحضارة الاسلامية منذ ان انبثق نورها بالبعثة النبوية الى ان انقضى اجلها «ولكل امة اجل» بانهار الخلافة العثمانية ثم فترة من التاريخ اعقبها تزيد قليلا على نصف قرن تتأرجح بين الوطنية والقومية ، هذه المادة التاريخية في حاجة الى صياغة فلسفية تستشف المعنى والمفردى الكامن وراء أحداث هذه الفترة الزمنية وتحدد مسار تاريخنا بالاستعانة بما عرض بين دفتي هذا الكتاب من منهج ومن نظريات ، ليس فحسب من اجل وضع فلسفة لتاريخنا الماضي وانما لاهم من ذلك : لتحديد المبادئ والقيم التي يجب ان نعتنقها فتزيل عن انفسنا كابوس القلق وخواء العدمية والعملة الزائفة من الكلمات الرنانة الخالية من المضمون والرصيد ونخطط لمستقبلنا ونواجه مصيرنا بما يواجه به اصحاب المبادئ والقيم المستقبل والمصير .

لقد ورد في الاساطير الهندية ان رجلا توفي ولم يترك لابنائه الثلاثة من الميراث شيئا الا «بطيخة» ، اما الابن الاول فقد عرض على اخويه الاحتفاظ بها كذكرى مقدمة من اب عزيز ، فعارض الابن الاصغر في حدة وانفعال اذ لن تجلب عليهم الاعفونة ورائحة تزكم الانوف ومن ثم وجب القاؤها والتخلص منها ، اما الابن الاوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولا ، لقد عرض عليهما ان يشتريا جميعا أرضا خالية مجاورة ، فعجبا لرايه وهما يناقشان امر «البطيخة» ميراث الاب ، فاجاب ان ناكل البطيخة ونلقى قشرها ونزرع بذورها في هذه الارض بعد شرائها ، فنخلد ذكرى ابينا وننتفع بما يعود بالخير على انفسنا واهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا الى اولادنا وذريتنا .

هذه هي مشكلة القديم والجديد ، الدين والملم ، الاسلام
والاينولوجيات الغربية الحديثة .

غير أنه يبدو أن ليس بين العرب ابن وسط ، ليس بينهم الا
سلفيون ومستقبلون كما وصفهم توينبي مع أن القرآن يناديهم
«وكذلك جعلناكم امة وسطا» .

وبعد ، لقد وصف هيرقليطس الحكمة بأنها تحب أن تستر
وتتخفى لان الدرر في نظره لا يصح ان تلقى امام الخنازير ، والحقيقة
انها تتخفى لان في الغموض جلالا ولتكون داعية الى التفكير وامعان
النظر ، ومع ذلك لست اعرف فرعا من فروع الفلسفة كشفت فيه
الحكمة النقاب عن نفسها واسفرت عن وجهها كما وجدتها في فلسفة
التاريخ ، فمن لم يقتنع فعليه قراءة ما وراء سطور الكتاب !!

والله الموفق للصواب . !

المؤلف

ملحق

بين التاريخ والتحديث

دراسة في المنهج المقارن

ملحق

بين اصول التحديث واصول التاريخ

دراسة مقارنة في المناهج

تمهيد :

هذه دراسة مقارنة بين منهجى علمين هما الحديث والتاريخ ، وقد تبدو الصلة بينهما بعيدة لاختلاف موضوع كل منهما عن الآخر ، فموضوع الحديث ما نسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام من قول او فعل او تقرير ، بينما التاريخ علم يدرس وقائع الماضى والحديث خاص بالاسلام ، والتاريخ علم يتصل بما كان فى اى زمان او مكان ! ولكن هذه الدراسة تتعلق بالمنهج لا بالموضوع ، ذلك ان لكل علم جانبين : مادته او موضوعه - ومنهجه او طريقة البحث فيه . حقيقة ان طريقة البحث فى العلم لا بد ان تتكيف تبعا لموضوع العلم ومن ثم لا بد ان تختلف العلوم فى مناهجها كما تختلف فى موضوعاتها، ولكن كل مجموعة متجانسة من العلوم تلتقى فى أسس عامة تسوغ لنا ان ندرجها تحت منهج معين ، تلتقى العلوم الطبيعية كالطبيعة والكيمياء عند المنهج التجريبي كما تلتقى العلوم الرياضية عند المنهج الاستنباطي ، فهل بين الحديث والتاريخ من الشبه او التجانس ما يسمح بعقد مقارنة بين منهجهما ؟

ليس مصادفة ان تستهل معظم كتب اصول التحديث (١) - او علم مصطلح الحديث - تحديدها لماهية هذا العلم فتعده مرادفا للخبر

١ - كتب الحديث غير كتب اصول التحديث الاولى تشتمل على احاديث كالمصاحح والثانية تعرض للمنهج المتبع فى جمع الحديث .

أو الاثر ، وقد تجعل الحديث خاصا للنبي والخبر حديثا لغيره ثم قد تجعل الاثر ما روى عن الصحابة وقد تجيز اطلاقه على كلام النبي (١) ، وبصرف النظر عن هذه الاختلافات في تحديد مفاهيم هذه الالفاظ الثلاثة ، فان للفظي «الخبر» «والاثر» مدلولات تاريخيا واضحة اذ يعطيه انطبعا انهما يتعلقان بالماضي هذا الماضي الذي كان ولا يمكن ان يكون لان اتجاه آتات الزمان من الحاضر الى المستقبل دون عود الى الماضي ، انه ان صح ان نضع كل علم في قوالب خاصة به دون غيره أو بالاحرى مقولات (٢) ، فان اول مقولة للتاريخ هو الزمان ، تنطبق هذه المقولة ايضا على الحديث طالما ان قول النبي أو فعله قد اصبح خبرا أو اثرا .

والمقولة الثانية للتاريخ هي الفردية . بمعنى ان كل واقعة تاريخية فهي جزئية لا مجال فيها للتعميم لان ما هو عام لا بد ان يتجاوز قيود الزمان وحدود المكان بينما وقائع التاريخ تحددها مقولة الزمان فضلا عن المكان ، فتأبليون مثلا باعتباره شخصية تاريخية فرد أو اسم جزئي لعب دورا تاريخيا في زمن معين في قطر معين ولا مجال ان يتكرر هو بشخصه ، وطالما ان الحديث قول أو فعل محمد بن عبد الله رسول الله ونبي المسلمين ، ولا نغنى بالحديث فردا غيره وقد صدر عنه القول في زمن معين - مدة بمثته - فان مقولة التاريخ الثانية اعنى الفردية تنطبق ايضا على الحديث (٣) .

١ - القاسمى (محمد جمال الدين) : قواعد التحديث من فنون مصطنع الحديث ص ٦١ .

* - تختلف مفهوم المقولة تبعاً لاختلاف نظريات الفلاسفة في المصرفة والنطق ولكنى اعنى هنا انها قالب أو اطار عام يحدد الملامح الرئيسية لاي علم من العلوم .

٢ - تتضح مقولة الزمان في الحديث ايضا في ناسخه ومنسوخة طالما ان الحديث اللاحق ينسخ السابق ان جاء معارضا له ، اما مقولة المكان فانها تنطبق جزئيا على الحديث طالما ان مجاله مكة أو المدينة أو ما بينهما ثم أحيانا في الكشف عن الظروف التى قيل فيها الحديث .

ولندع المقولات الى ميدان الفلسفة أو المنطق لتسائل ما هو منهج الحديث وما المقصود بالتاريخ ؟ يصف المحدثون علم مصطلح الحديث - أو أصول التحديث - بعبارة موجزة ولكنها دقيقة : انه رواية ودراية ، ويقصدون بالرواية النقل المحرر الدقيق لكل ما اضيف الى النبی ، وبالدراية مجموعة المباحث والمسائل التي بها يصرف حال الراوى والمروى من حيث القبول والرد (١) والمقصود بالتاريخ فن كتابة التاريخ أو بالاحرى الخطوات التي يتبعها المؤرخ حتى يصل الى الحقيقة التاريخية .

الحق يقال انه لا بد من مزيد ايضاح خصوصا بالنسبة لعلم مصطلح الحديث ومن ثم لا بد من وقفة عند ظروف نشأة هذا العلم لعلها تلقى الضوء عليه .

- ١ -

يحتل الحديث النبوى المكانة الثانية - بعد القرآن - كمصدر للتشريع الاسلامى بل أن مدار أكثر الأحكام الشرعية على السنة لان كثيرا من الآيات جاءت مجملة فكان تفصيلها فى الحديث ، ولكن الحديث النبوى لم يدون الا فى نطاق فردى محدود (٢) - فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد قيل انه نهى عن ذلك فقد ورد فى صحيح مسلم عن أبى سعيد الخدرى انه قال : «لا تكتبوا عنى ومن كتب عنى غير القرآن فليمحجه وحدثوا عنى ولا حرج ومن كذب على فليتبوا مقعده من النار» (٣) وظاهر من مضمون الحديث أن علة المنع

١ - د. صبحى الصالح : علوم الحديث ومصطلحه «مرض ودراية» ص ١٠٥ .

٢ - بعض صحائف لعلى وكذلك سبح الرسول لعبد الله بن عمرو بن العاص المرجع السابق ص ٢٦ .

٣ - صحيح مسلم ج ٨ ص ٢٢٩ .

خشية التباس الحديث بالقرآن ، يؤكد ذلك أنه قال للنفر القليل الذي كانوا يدونون الحديث : « لا تتخذوا للحديث ككراريس المصاحف » ، وهكذا كان التدوين للقرآن وللحديث الرواية .

لم يبدأ التدوين الرسمي للحديث الا على رأس المائة الثانية من الهجرة بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز الى عامله على المدينة - وكذلك سائر الامصار أن : انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم او سنة ماضية فاكتبه فاني قد خفت دروس العلم وذهاب اهله (١) ، والواقع ان الامر لم يكن حرصا على كلام الرسول ان يتدرس او يضع بقدر ما كان خشية ان يشيع فيه غير الصحيح ، فلا يميز بين صحيح وموضوع ، ولنشأة الوضع اسباب لا يكاد يغفلها لخطورتها اى كتاب في اصول الحديث .

يختلف علماء الحديث على تحديد بداية نشأة الوضع - بين زمن الرسول او زمن الخلافات السياسية - ولكنهم يقررون قضيتين : (١) ان الوضع بدأ بلفت الانتظار بعد نهاية الخلافة الراشدة

الاولى : ان الوضع بدأ بلفت الانتظار بعد نهاية الخلافة الراشدة ومنذ بداية الملك العضوض .

الثانية : ان اول الاحاديث الموضوعة كانت في الفقهائين او بالاحرى مناقب الصحابة (٢) .

وتفصيل ذلك ان معاوية بعد ان استقر الامر له أصدر امره الى خطباء المساجد ان يسبوا على المنابر « ابا تراب » على بن ابي طالب ثم أعقب ذلك امر آخر ان برئت الذمة ممن يروى حديثا عن علي او

١ - ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ص ١٢٤ .

٢ - الشيخ مصطفى السباعي : السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي من

في حق على أو آل بيته ، وذلك موقف يتسق مع الاول اذ لا يعقل ان يلعن على المنابر ثم ان تروى الاحاديث عنه ، فكان الموقف التلقائي من الشيعة ذا طابمين :

الاول : ان ينتهى سند احادتهم الى على أو احد شيعته دون غيرهم .

الثاني : وضع احاديث في مناقب على ، يقول بن ابي الحديد وهو شيعي : واعلم ان اصل الاكاذيب في احاديث الفضائل كان من جهة الشيعة فانهم وضعوا في مبدأ الامر احاديث مختلفة في صاحبهم حملهم على وضعها عداوة خصومهم فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة وضعت لصاحبها احاديث في مقابل هذه الاحاديث (١) .

ولم يقتصر الوضع على احاديث المناقب والمثالب ، ذلك ان الناس على دين ملوكهم ، فحينما غلب هؤلاء مصالحهم السياسية على حرمة الاحاديث النبوية سرت عدوى ذلك بين الناس في مظاهر شتى من تفكيرهم ، فكانت هناك احاديث موضوعة في التزلف الى الخلفاء (٢) . وفي المصيبة للبلد (٣) . وفي تفضيل القبائل (٤) .

وانتقلت عدوى الوضع الى المذاهب الفقهية (٥) . والكلامية (٦)

-
- ١ - ابن ابي الحديد : شرح نصح البلاغة مجلد ١ جزء ٤ ص ٢٥٨ ، مجلد ٣ ج ١١ ص ١٦٢١٥ .
 - ٢ - «الامناء عند الله ثلاث : جبريل وانا ومعاوية» .
 - ٣ - اربع مدائن من مدن الجنة في الدنيا : مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق . لاحظ ان التنقيح كلها في الشام وتقرير دمشق .
 - ٤ - احمد امين : فجر الاسلام ص ٢٦١ .
 - ٥ - سيكون رجل في امي يقال له ابو خيفة النعمان هو سراج امي .
 - ٦ - الخوازم : ضعوا سيوفكم على رءوسكم ثم ابيدوا خفراءهم .
- مخالفتهم : كن عبد الله المنقول ولا تكن عبد الله القائل .
- الرجلة : من قال لا اله الا الله دخل الجنة قيل وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق .
- مخالفتهم : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن .
- المصدر : ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ١٢٨ .

فلا تكاد توجد مسألة خلافية فقهية أو كلامية إلا ولها اعتماد على احاديث ، حتى قال أحد المتكلمين ان هذه الاحاديث دين فانظروا ممن تاخذون دينكم فانا كنا اذا هوبنا امرا صيرناه حديثا (١) .

ولم تكن رقة الدين هي وحدها الباعثة للوضاعين على التجرؤ على الكذب على الرسول ، وانما من الغريب ان يشارك في ذلك بعض الصالحين فقد وضعوا احاديث في الترغيب والترهيب احتسابا لله في ظنهم ، فان ذكروا بانهم يكذبون على الرسول وبحديثه في هذا الصدد قالوا نحن نكذب له لا عليه ، فوضعت احاديث في فضائل القرآن سورة سورة وفي فضائل الاذكار والاوراد فان نبه الى ان هذه الاحاديث التي يحدث فيها من الرقائق غلام خليل قال : وضعناها لنرقق بها قلوب العامة (٢) .

وكانت مهمة بعض الوعاظ ان يأتوا بكل غريب ليستميلوا العامة بقصص مكذوبة منسوبة الى النبي حتى قال يحيى القطان : ما رايت الكذب في أحد اكثر منه فيمن ينسب الى الخير .

وهكذا شارك في الوضع الزنادقة ، كعبد الكريم بن ابي العوجاء الذي اعترف حين قدم للقتل انه وضع اربعة آلاف حديث ، الى جانب القصاص والمتعصبين للمذاهب الكلامية والفقهية فضلا عن المتملقين الى الحكام .

كان لا بد ان يقوم علماء يروعهم هذا كله ويتفرغوا في صبر واثابة ودقة وورع لتنقية صحيح الحديث من موضوعه بعد ان بلغ الاخير عشرات الالوف الى حد ان الامام البخاري حين جمع الحديث وصححه الفى الاحاديث المتداولة تربو على ستمائة ألف حديث لم

١ - السيوطي (جلال الدين) : اللآلئ المصنوعة في الاحاديث الموضوعة ج ٢ ص

٤٦٨ .

٢ - مصطفى السباعي : السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص ١٠٣ .

يصح لديه منها اكثر من اربعة آلاف حديث وان ابا داود لم يصح لديه من خمسمائة الف حديث غير اربعة آلاف وثمانمائة (١) .

نستخلص من ذلك امرين :

الاول : انه اذا كان علم مصطلح الحديث (٢) قد انبثق رد فعل للوضع فان نقطة البدء فيه هي الشك الى حد ان أصبح حسن الظن مدعاة للاتهام بالفغلة ، فلا يمد الرجل محدثا اذا حدث بكل ماسمع كما يقول الامام مالك ، وقيل ليحيى القطان : اما تخشى ان يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله يوم القيامة فقال : لان يكون هؤلاء خصمي احب الى من ان يكون خصمي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يقول لي : لم لم تذب الكذب عن حديثي (٣) ؟

الثاني : ان نقطة البدء في هذا العلم هي الاحاديث المتداولة ونقطة الانتهاء هي الاحاديث الصحيحة كما نطق بها النبي فعلا ، فالعلم اذن يتخذ مسارا معاكسا لاتجاه الزمان ، ومن ثم فالمنهج هنا يماثل منهج التاريخ الاستردادي - اي الاستعادة التصويرية - طالما ان الاستعادة الواقعية او بالاحرى مراجعة النبي مستحيلة - لما وقع منه فعلا من خبر او اثر من قول او فعل .

١ - احمد امين : فجر الاسلام ص ٢١٢ .

٢ - لا يعني ذلك ان ما لم يذكره البخاري يعد موضوعا وانما تشدد هو في الاسناد حتى صح لديه ما جمعه .

٣ - اول من صنف في هذا العلم القاضي أبو محمود الراهمري (٢٣٦ هـ) وكتابه : المحدث الفاضل بين الراوى والسامع . لم يحاكم أبو عبد الله النيسابوري (٤٠٥) وكتابه : معرفة علوم الحديث ثم الخطيب البغدادي وكتابه : الكفاية في علم الرواية . والتبليغ صياغة العلم لدى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٢ هـ) وكتابه : علوم الحديث . وقد تبعه كثيرون فضلا عن شروح ومتون على كتابه من العراقي البخاري والنووي .

٤ - د. مصطفى السباعي : السنة ومكانتها ... ص ١٠٨ .

إذا انتقلنا بعد ذلك الى علم التاريخ لنستشف طابعه نجد
 أنفسنا مع ابن خلدون الذى استهل مقدمته بفصل تحت عنوان : (فى
 فضل علم التاريخ) وتحقيق مذاهبه والامام لما يعرض للمؤرخين من
 المغالط والاهوام وذكر شيء من اسبابها ، اشار فى هذا الفصل الى
 ما يقع فيه المؤرخون وائمة النقل من مغالط فى الحكايات والوقائع
 لاعتمادهم فى نظره على مجرد النقل غشا او سمينا دون أن يقيسوها
 بمعيار الحكمة او يقفوا على طبائع الكائنات او يقارنوها بأشبابها وذكر
 امثلة لذلك منها ما نقله السمودى وغيره أن جيوش بنى اسرائيل فى
 التيه كانوا ستمائة ألف او يزيدون ، ثم محص ابن خلدون الخبر
 فاستخلص أن مثل هذا العدد تضيق به ساحة الارض فضلا عن
 أن بين موسى واسرائيل اى يعقوب اربعة اجيال ويستبعد أن يتشعب
 النسل فى مدى مائتين وعشرين سنة الى مثل هذا العدد (٢) .

يشير ابن خلدون ايضا الى مبالغة الرواة فى ذكرهم لاية ارقام
 كعدد المساكر واموال الجبايات او خراج السلطان او نفقات المترفين
 بينما اذا استجليت الامر تجده لا يصل الى معشار ما يعدونه ، ويرد
 ذلك الى ولوع النفس بالفرائب وسهولة التجاوز على اللسان والفقلة على
 المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا يطالبها فى الخبر
 بتوسط ولا عدالة ولا يراجعها الى بحث وتفتيش فيرسل عنانه ويسيم
 فى مراتع الكذب (١) .

ادرك ابن خلدون أن الكذب متطرق بطبيعته الى الخبر فاستقصى
 الاسباب المقتضية له وحصرها فيما يأتى :

٢ - ابن خلدون وتحقيق الدكتور على عبد الواحد واق : المقدمة جزء ١
 ص ٣٦٥ .

١ - المرجع السابق ص ٣٦٧ .

١ - التشيعات للآراء والمذاهب فان النفس اذا خامرها تشيع لرأى او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله .

٢ - الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح (٣) .

٣ - الدهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما سمع او عاين وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب .

٤ - تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح ، فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة ، فالتفوس مولعة بحب الثناء والناس منطلقون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة .

وقد اتجه ابن خلدون بعدد وعيه التام باخطاء المؤرخين والرواة والاسباب المفضية الى هذه الاخطاء الى سبر عللها في اغوار النفس البشرية ، اتجه الى تأسيس علم لتمحيص الخبر ، ولكن علم الممران ليس هو ما نحن بصدده الآن لانه علم يستند الى ان للتاريخ ظاهرا وباطنا ، في ظاهره اخبار عن الايام والدول ، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق (٣) ، تلك فلسفة للتاريخ (٤) . اما ما نحن بصدده الآن من اصول التاريخ فيستند الى التعرف على القواعد التي يجب ان يتبعها المؤرخ او الباحث في كتابته للتاريخ ، ان كل ما ذكره ابن خلدون من اخطاء المؤرخين والرواة والدواعي المؤدية الى الكذب او الخطأ في النقل هي

٢ - لاحظ ان ابن خلدون قد استعار هذا الاصطلاح من علم مصطلح الحديث .

٣ - ابن خلدون وتحقيق على عبدالواحد وافي : المقدمة جزء ١ ص ٢٦١ .

٤ - ذهب الدكتور على عبد الواحد وافي ان علم الممران هو علم الاجتماع وذهب غيره انه فلسفة الحضارة ولكن كثيرا من المؤرخين مثل فلنت وتويني وغيرهما يمدونه فلسفة التاريخ .

بالضبط نقطة البدء في اصول التاريخ او منهج البحث التاريخي وان كان ابن خلدون قد اتخذ مسارا آخر الى فلسفة التاريخ اما منهج البحث التاريخي فدراسة نقدية للاخبار المروية والوثائق التاريخية ، وسنعرض لاتجاهات هذا المنهج كما اكتملت صياغته لدى كل من لانجلو وسينيوبوس في كتابهما المشترك : المدخل الى الدراسات التاريخية(٥) .

يمكن ان نستخلص مما سبق النقاط الآتية :

١ - ان نقطة البدء في التاريخ هي الشك - ذلك الشك الذي لا بد ان يسبق اى تصديق من اجل التثبت من صحة الخبر ، يقول لانجلو : لا تاريخ بدون تحصيل(١) ويقصد بالتحصيل التأكد من أصالة الاصول والتثبت من خلو الوثائق من كل دس او خطأ او تزوير ، اذ لا يجوز للمؤرخ ان يثق بكل مايكتب او ان يصدق كل ما يقرأ ، يقول سينيوبوس : ان قضاء عشر سنين في تحقيق افضل نص ممكن لوثيقة سقيمة افضل من نشر عدة مجلدات عن وثائق غير محققة في نفس المدة اذ سيضطر العلماء في المستقبل ان يعيدوا تحقيقها بتكاليف جديدة(٢) .

٢ - يتخذ المؤرخ في التاريخ مسارا معاكسا لاتجاه التاريخ واتجاهه في ذلك ذو شقين :

الاول : من الوثيقة التي تحت يده الى الاصل الذي صدرت عنه للتأكد من ان الوثيقة صحيحة وليست زائفة .

٥ - وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي مع كتابين آخرين تحت عنوان :
النقد التاريخي .

١ - Sans érudition pas d'histoire

٢ - المرجع السابق ص ٥٤ .

الثانى : من الاصل الى الحادثة التاريخية ذاتها للتثبت من ان الوثيقة وصف دقيق لما جرى بالفعل وان مضمونها مطابق للاحداث التى تروىها .

لعل أوجه الشبه بين منهجى الحديث والتاريخ قد بدأت تتضح ، انهما يلتقيان عند مقولتين : الزمان والفردية ، ان نقطة البدء فى كل منهما واحدة : احاديث موضوعة او وثائق مزورة ومن ثم لا بد من الشك ومن النقد ، ان منهجهما واحد : مسار معاكس لمسار التاريخ : المنهج الاستردادى . على ان أوجه الشبه هذه يجب الا تخفى اختلافا بين التحديث والتاريخ ، لقد سبقت الاشارة الى ان تدوين الحديث لم يبدأ بصورة شاملة الا منذ عهد عمر بن العزيز ، وان الرواية تستند الى المشافهة والاستظهار اذ يعتمد الراوى على الذاكرة ويعمول على قدرته فى الحفظ ، اما بصدد التاريخ فنحن فى احد شقيه على الاقل - مرحلة النقد الخارجى - بصدد وثائق مكتوبة ، ومع اننا فى عصرنا الحاضر نعد التدوين كتابة ادق من الرواية مشافهة فان المسلمين آنذاك لم يكونوا يرون ذلك الى حد ان ذهب بعض المحدثين والاصوليين الى انه اذا تعارض حديثان احدهما مسموع والآخر مكتوب كان المسموع اولى وأرجح (٣) ، فالاستظهار فى الصدور افضل عندهم من الكتابة على السطور ، وقد ذهبوا فى تحليل ذلك الى ان الكتابة أكثر تعرضا للفساد والتصحيف من الحفظ ، وقد تبدو هذه القضية - بعد اختراع الطباعة وانتشار الكتب - غير صادقة ، ولكن يجب الا يغيب عن بالنا المقدرة الفائقة لاولئك الحفاظ على الاستظهار ، يقول ابن شهاب الزهري (١٢٤ هـ) اول من دون السنة من التابعين : ما استودعت قلبى علما فنسيته ، وما استعدت حديثا قط ، وما شككت فى حديث الا حديثا واحدا فسالت صاحبه فاذا

هو كما حفظت (١) ، لقد رأوا في الحفظ مرانا للذاكرة وتثبيتا للعلم بينما ليست الكتابة كذلك ، قال ابراهيم النخعي : لا تكتبوا فتكفوا ، لقد كانت الرواية عندهم نقل حى عن حى - شيخ عن شيخ - بينما الكلمة المكتوبة ميتة قد لا تفصح عن مرادها ، وبصرف النظر عن هذه المفاضلة فالمقصود هنا مجرد الاشارة الى اختلاف اصول الحديث عن اصول التاريخ اختلاف الرواية عن التدوين .

- ٢ -

كيف تمكن علماء مصطلح الحديث من الوصول الى احاديث النبى الصحيحة فى خضم عشرات الالوف من الاحاديث الموضوعة ؟ اى منهج اتبعوه لتنقية المقبول من المنكر والصحيح من الموضوع ؟

تفاوتت الاحاديث المروية بين الصحيح والضعيف ، وصحة الحديث تقتضى امورا :

١ - من ناحية عدد سامعيه : يتفاوت عدد سامعيه من الصحابة بين من بلغوا حد التواتر - اى رواه جمع يستحيل فى العقل والعادة تواطؤهم على الكذب . (اختلفوا فى العدد بين اربعة او عشرين او سبعين) ولا يهم عددهم وانما الاهم تصور استحالة التواطؤ على الكذب - وبين ما هو اخبار آحاد ، وبين المتواتر واخبار الاحاد ما هو عزيز وما هو مشهور ، الاحاديث المتواترة اصحها وتمسك حجة تلزم العلم والعمل على عكس اخبار الاحاد فلا تتمد حجة لانها تفيد الظن فى رأى البعض ومنهم المعتزلة (٢) .

١ - الشيخ مصطفى السباعى : السنة ومكانتها ص ١٤٢ .

٢ - ابن كثير : الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ص ٦٣٦٢٦٢٣٦٥ .

على أن مقياس المحدثين في تصحيح الروايات وتضعيفها ليس كمياً حتى يقارن بين المجموع والافراد وانما هو قيمي يعنى بأوصاف الرجال المذكورين في الاسانيد (١) ، بل ذهب بعضهم الى انه اذا تعارضت الكثرة مع العدالة رجحت العدالة (٢) .

٢ - من ناحية ابتداء السند: ان قل العدد بين اول الرواة وآخرهم مع اتصال السند فذلك هو الاسناد العالى الذى يفضل الاسناد النازل لكونه اقرب الى الصحة وقلة الخطأ لانه ما من راو الا والخطأ جائز عليه ، فكلما كثرت الوسائط وطال السند كثرت مظان التجويز وكلما قلت قل ، على أن العبرة مرة أخرى ليست كمية - طول السند أو قصره - وانما المعول على العدالة فقد يكون الاسناد العالى فى بعض الاحوال مفضولاً (٣) .

٣ - من ناحية انتهاء السند : الحديث الصحيح ما نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ به الرسول مع الاتصال ، فان بلغ فى الرواية منتهاه وهو الصحابى فهو مسند وان سقط منه الصحابى وهو أول رواه عن النبى فهو مرسل ومن ثم سقطت عنه الصحة .

٤ - باعتبار تسلسل السند : ١ - ان سقط فى اسناده رجل ومن ثم لم يصبح متصلًا فهو حديث منقطع، فان سقط منه راويان فاكثر فتلك درجة أشد فى الضعف وهو حديث معضل .

ب - ضرورة الالتقاء والسماع المباشر من الراوى عن المروى عنه ، وقد دقق أئمة الحديث فى ذلك فمن شروط الاسناد الصحيح الا يكون فى اسناده : أخبرت عن فلان - حدثت عن فلان - بلغت عن

١ - د. مبحى الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ص ٢٤٤ .

٢ - القاسمى (مجدد جمال الدين) : قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث

ص ٢١٢ .

٣ - مبحى الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ص ٢٥٠ .

فلان - أظنه مرفوعا ، فكل ذلك مما يفسد به الحديث (١) ، إذ التحديث عن غير سماع ضرب من التدليس في الرواية بينما يعتبر حديثا مسندا إذا اتصل سنده من مبداء الى منتهاه بالفاظ : أخبرني - أنبأني - حدثني - سمعت فلانا يقول - قال لي وكذلك قبول الصحابي - أمرنا رسول الله أن نفعل كذا - نهانا أو نهينا عن .. - كنا نؤمن ب .. - سمعت رسول الله يقول .. - من السنة كذا (٢) .

وقد اقتضت هذه الدراسة النقدية لاسناد الحديث أو بالاحرى الرواة - توثيقهم أو تضعيفهم - معرفة هؤلاء الرواة وتاريخهم وطبقاتهم وشيوخهم وتاريخ مواليدهم ووفياتهم ، وسجلوا أماكن إقامتهم وأسفارهم للثبوت من أماكن التقاء الراوى بمن روى ، يقول سفيان الثوري : لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ (٣) .

الدراسة النقدية للخبر تقتضى التحقق من صدق الخبر ومن ثم فانه الى جانب اتصال السند وتواتر الخبر لابد من التحقق من صدق الراوى ومن ثم اشترط المحدثون في الراوى : العقل والضبط والمدالة والاسلام (٤) ، أما العقل فقد قصد به القدرة على التمييز حتى يتمكن من حمل الرواية ومن ثم سمحوا للصبي غير البالغ حفظ الحديث دون حمله - أى روايته - كذلك راوا أن يمسك عن التحديث من بلغ الثمانين ، وأما الضبط فيعنى أن يتمتع الراوى بقوة الذاكرة ودقة الملاحظة فضلا عن الفهم ، وأما عدالته فالمقصود بها استقامته التامة في شئون الدين وسلامته من الفسق الى حد رد الرواية عن عرف عنه الكذب في حياته العامة ، قال مالك : لا يؤخذ العلم عن أربعة :

- ١ - الحاكم (أبو عبد الله النيسابورى) وتحقيق الدكتور السيد معظم حسين : معرفة علوم الحديث ص ١٩ .
- ٢ - المرجع السابق ص ٢٠ .
- ٣ - د صبحى الصالح : علوم الحديث ومصطلحه ص ٦٥ .
- ٤ - المرجع السابق : ص ١٢٦ وما بعدها .

رجل معان للشفه وان كان اروى الناس ورجل يكذب فى احاديث الناس وان كنت لا اتهمه ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحب هوى يدعو الناس الى هواه وشيخ له فضل وعبادة اذا كان لا يعرف ما يحدث به .

كذلك كره المحدثون الرواية عن اهل الاهواء والبسوع ، اما اصحاب المذاهب الكلامية فقد تشددوا بل رفضوا فى اكثر الاحيان الحديث الذى يوافق المذهب (١) ، كذلك تخرجوا عن الرواية ممن ياخذ على التحديث اجرة خشية ان يفريه الاجر فيدفعه الى التزيد فى التحديث او على حد تعبيرهم لما فى ذلك من خرم المروءة (٢) .

ومن آداب المحدث الا يحمل علمه الى الوزراء ولا يفشى ابواب الامراء فان ذلك فى نظرهم يزرى بالعلماء (٣) .

وانكروا على الرواة التحديث بالغريب والمنكر واستخفوا بمن يبحث عن ندرة الحديث تباهيا على الخاصة وتعاليا على العامة فمعن طلب غريب الحديث فى نظرهم كذب .

ويلزم المحدث بعد ذلك اتقان بعض العلوم كالقرآن وعلومه والفقه والاصول واللغة ودقائقها والتاريخ والسيرة والمغازى ، كما يلزمه الورع ومعاشرة اهل الدين ومباحثتهم مع حسن الفكر ونباهة ومداومة الاشتغال بالحديث والسعى الى لقاء اهله اينما كانوا يسألهم ما

١ - فرق اغلبهم بين كون الراوى راويا وبين كونه مشايخا لفرقة كلامية فاجازوا التحديث منه فيما يوافق مذهبهم غير انهم ردوا احاديث الشيعة لانهم فى رأيهم يجيزون الوضع . راجع اختصار علوم الحديث ص ١٠٧ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٢ .

٢ - النزالى : الادب فى الدين ص ٥ .

٣ - مبحثى الصالح : علوم الحديث ... ص ٦٤ .

عندهم ، يقول سعيد بن المسيب : انى كنت اسير الليالى والايام فى طلب الحديث الواحد (١) .

ليس غريبا أن يكون بعد ذلك ما جمعه رجال الحديث أقل كثيرا مما تركوه لان مناهجهم فى الجرح اشد منها فى التعديل .

على أن هذا التجريح ان شمل الرواة فهو لا يشمل الصحابة لانهم كلهم عدول عند أهل الحديث ، على أن هذا لا يمنع من الترجيح فى الرواية عنهم اذ ترجح رواية من كثرت مخالطته للنبي ، واذا كان الحديث يتعلق بواقعة أو ردا على استفسار ترجحت رواية صاحب الواقعة أو المستفسر لانه أعرف بها كذلك ترجح رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكره (٢) * .

واما الاسلام فلان الراوى ينقل اقوالا تتعلق بأحكام هذا الدين ومن ثم لزم أن يكون مؤمنا بالمعقيدة .

ننتقل بعد ذلك الى اصول التاريخ لتتابع الخطوات التى يتبعها المؤرخ من أجل الوصول الى الحقيقة التاريخية ، كيف يتأكد من صحة ما لديه من وثائق - أى عدم زيافتها - ثم من صدقها - أى مطابقة مضمونها لما وقع بالفعل فى التاريخ - ؟ ظاهر أن فى الأمر جانبين : صحة الوثيقة

١ - الشيخ مصطفى السباعى : السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ص ١٠٨ .

٢ - القاسمى : قواعد التحديث ص ١٦٦ .

كون الصحابة جميعا عدولا لا يعنى استواءهم فى الفضل والمتكلمون يخالفون رجال الحديث فى استواء عدالتهم فالمعتزلة يجرحون من شارك فى الفتن والشيعية يستقون الدلالة من حارب عليا أو خذله ، وأهل السنة وحدهم الذين يقولون بمدالتهم جميعا (راجع الفزائى : المستصفى فى الامول ج ١ ص ١٦٥) .

وذلك موضوع النقد الخارجى او ما اصطلح على تسميته نقد التحصيل ، صدق الوثيقة وذلك موضوع النقد الداخلى .

ظاهر ان النقد الخارجى يتعلق بوثائق مكتوبة ويهدف الى الوصول الى افضل نص محقق واقرب الى ما كتبه صاحب الوثيقة نفسه ان لم يكن ما كتبه فعلا ، ولا مجال لذلك فى الحديث طالما ان التداول فيه يعتمد على الرواية او السماع (١) .

على ان اختلاف الكتابة عن الرواية لا يضى ان ليس هناك ما يناظر النقد الخارجى فى الحديث ، فاذا كان على المؤرخ ان يتثبت من أصالة الوثيقة اى خلوها من الاخطاء والتزوير وهو ما يقتضيه نقد الوثيقة وان يتأكد من صحة نسبتها الى مؤلفها وهو موضوع نقد المصدر ثم ان يربط الوثائق حسب اهميتها وموضوعاتها تمهيدا لاستخدامها ، واذا كانت الوثيقة الاصلية وسطا بين النسخة التى امام الباحث التاريخى وبين الحادثة التاريخية ذاتها فان الرواة هم بدورهم وسط بين الحديث المتداول والحديث الذى نطق به النبى ومن ثم فان نقط الالتقاء تتضح فيما يلى :

١ - يهدف نقد المصدر الى بيان صحة نسبة الوثيقة الى مؤلفها ، ذلك ان كثيرا من المؤلفات قد زيفت على اصحابها اما لرفع قيمة هذه المؤلفات نظرا لشهرتهم او لترويض ما فى هذه المؤلفات من اقوال (٢) ، وفى الحديث روج الشيعة كثيرا من الاحاديث ونسبوها

١ - يتتبع المؤرخون فى النقد الخارجى كيف تناقلت النسخ من وثيقة عن الاصل الاول لها على مر التاريخ ، وهل الاصل الاول موجود ام مفقود فان كان مفقودا فهل النسخ المتداولة تنتهى مستقلة عن بعضها البعض الى الاصل ام الى نسخة منها ، يناظر ذلك فى الحديث حيث الرواية مشافهة طرق تحمل الحديث كالقراءة والاجازة (ان يجيز الشيخ رواية تليده عنه) والنائلة (ان يناوله كتابا ليروى عنه) والاعلام (ان يعلمه بعض احاديثه دون ان يجيز له روايته) والوجادة (ان يجدها بين كتب شيخه من غير سماع) ولهم فى ذلك كله شروط لصحة التحل .

٢ - الدكتور عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى ص ١٨٩ .

الى ائمة اهل البيت لا سيما الباقر والصادق والرضا تعزيرا لمعتقدات شيعية .

٢ - يهدف نقد الوثيقة الى بيان صلة النسخ بالاصل فيقابل الباحث بين النسخ المتداولة للتعرف على الصلة فيما بينها والصلة بين بعضها البعض ، وان كانت كثرة النسخ تجعل الباحث في وضع افضل فان الاهم هو استقلالها عن بعضها البعض استقلالا يحول دون ما يسميه المحدثون التواطؤ على الكذب فليست العبارة بالكثرة وانما بالامالة في التاريخ وبالعدالة في الحديث .

٣ - لا شك ان لقدم النسخة اهميتها لان ذلك يقربها من الاصل المفقود وتعدد النسخ وتكراره ادعى الى التحريف والخطا والتصحيف ، ولكن ليست العبارة بالقدم قرب نسخة احداث اقل تحريفا من نسخة اقدم (١) . كما ان الاسناد العالي لا يفضل الاسناد النازل افضلية مطلقة .

٤ - يصنف المؤرخون وثائقهم حسب اهميتها وما تعالجه من جوانب مختلفة للحادثة التاريخية تصنيفا نقديا كما يصنف المحدثون الاحاديث غير الموضوعية الى قسمين رئيسيين : مقبول وهو ما يحتج به ومن اقسامه الصحيح والحسن ، ومردود او ضعيف وهو ما لا يصح الاحتجاج به وهذا بدوره انواع وفقا لعللة ضعفه ، كذلك رتب المحدثون الاحاديث اما تبعا لابواب الفقه وهي الجوامع او تبعا للاسناد وهي المسانيد (٢) .

١ - لانجلو او سينيوبوس : المدخل الى الدراسات التاريخية من كتاب النقد التاريخي ص ٥٤ .

٢ - د. صبحي الصالح : معلوم الحديث ومطلعه ص ٢٠٩ .

أما النقد الداخلي فنقطة البدء فيه هي الوثيقة التاريخية - سواء
أكان كاتبها مؤرخا عاصر الحدث التاريخي أم شخصية لعبت دورا
فيه مسجلا انطباعاته في صيغة مذكرات أو ذكريات - ونقطة الانتهاء
هي الحادثة ذاتها - ودور النقد الداخلي هو الكشف عن مدى
التطابق بين الاثنين .

قدم شارل لانجلو مجموعتين من الأسئلة على الباحث التيقن منها
ليطمئن إلى صدق كاتب الوثيقة فيما يرويه .
المجموعة الأولى للتثبت من صدق المخبر أو الراوي فيما يرويه :

١ - هل للراوي مصلحة شخصية فيما يرويه ؟ ليس من الضروري أن
تكون مصلحته فردية (١) بل قد تكون جماعية كالتسابه إلى هيئة أو
حزب أو فرقة دينية (٢) .

٢ - هل كان كاتب الوثيقة في وضع اضطر إلى الكسب فيه ؟ فبعض
الظروف السياسية أو العسكرية قد تستدعي ذكر الحقائق
وتسكت الوثائق عن ذكرها حتى لو كانت رسمية (٣) .

٣ - هل أقدم الراوي على الرواية بدافع من القصور الشخصي ؟

٤ - هل أراد الكاتب إرضاء الرأي العام أو تعلق الجماهير فذكر من
الأخبار ما ترضيه (٤) ؟

١ - لذلك نظره في الحديث فقد رد المحدثون : البرية تشد الظهران واضعه
كان يبيع البرية .

٢ - سبقت الإشارة إلى رد رجال الحديث أحاديث التكلمين فيما يوافق
مذاهبهم .

٣ - سبقت الإشارة إلى منع الرواية عن علي أو أهل بيته من جانب بعض خلفاء
بنو أمية غير أن الصحاح المعتمد لدى أهل السنة قد جمعت بعد مصرهم .

٤ - ينظر ذلك أحاديث القصاص وميلهم إلى الاستغراب لاستمالة العامة :
من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة طيرا متقاربه من ذهب وريشه من مرجان .

٥ - هل كان الراوى من الشباب أو من انصاف المتعلمين الذين ينسبون مواقف بطولية كاذبة الى شخصيات يحبونها ؟ ان واجب المؤرخ هو التشكك فيما يكتب بأسلوب جذاب ، وكلما كان القول اكثر تشويقا من الناحية الادبية كان ذلك ادعى الى الارتياب .

اما المجموعة الثانية من الاسئلة فللتيقن من ان كاتب الوثيقة عدل او ثقة بوجه عام واهمها :

١ - هل يتمتع الراوى بحواس سليمة وعقل سليم (١) ؟

٢ - هل كان في المكان المناسب للملاحظة ؟ جنديا او قائدا في معركة ، سكرتيرا لجلسة في مجلس او مؤتمر ؟ هل لجأ الى سماع تفاصيل الحادثة من رواة آخرين ؟ قد يكون قائد معركة ولكنه اعتمد على اقوال ضباطه بعده هو عن الميدان ومن ثم أصبحت اقواله وثيقة من الدرجة الثانية (٢) ؟ ما هي قدرته على التعميم او التجريد كتقديره لعدد القتلى أو الجرحى (٣) ؟

٣ - هل تمتع الراوى بشروط الملاحظة العلمية ؟ ألم يففل بعض التفصيلات نتيجة السهو أو انه رآها غير هامة (٤) ؟

٤ - هل الراوى متخصص فيما يرويه ؟ عسكري بالنسبة لمعركة ، سياسي بالنسبة لمؤتمر سياسي (٥) .

١ - من شروط الراوى في الحديث كما سبقت الاشارة .

٢ - ينظر ذلك الحديث التصل المرفوع ثم الحديث المرسل الذى سقط منه الصحابي ، وراجع ايضا شروط تسلسل الاسناد .

٣ - تنظر شرط الضبط في الراوى بل هذه تشمل على ما هو اكثر مما استفسر عنه لانجلو .

٤ - من شروط الضبط ايضا في الحديث .

٥ - تنظر الصفات الدينية والخلقية والعلمية التى ألزم بها المحدثون الراوى .

ولا شك أن الشروط التي وضعها علماء الحديث لتعديل الراوى اشمل وادق مما ذهب اليه المؤرخون لان جل اهتمام المحدثين بالاسناد وهذا يعتمد كلية على الرواة ولان الحديث يمس مسائل الدين ومن ثم تشددوا في ورع الراوى وخلقه.

واهتمامهم بالرواة وبالاسناد جعلهم يخصصون لذلك علمين مستقلين من علوم الحديث هما علم رجال الحديث وعلم الجرح والتعديل .

وتجدر الإشارة الى أن مظاهر الخطأ وأسبابه وعوامل تضعيف الراوى كما اثبتنا لانجلو قد سبقه الى ذكر كثير منها ابن خلدون .

وإذا كان التشكك هو الأصل سواء في أصول التحديث أو أصول التاريخ فإن عدم التيقن من صحة الحديث أو الخبر لا يعنى بالضرورة أنه موضوع أو منتحل فليس كل حديث ضعيف موضوعا وليس كل وثيقة من الدرجة الثانية زائفا ، يقول على القارى : لا يلزم من عدم الثبوت وجود الوضع، وقال ابن حجر : لا يلزم من نفي العلم بثبوت العلم ولا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينتفى الحسن (١) ، ويقول لانجلو : إذا كان لا ينبغى الادعاء بإمكان الوصول الى الدقة المطلقة ... فإن ذلك لا يعنى أن الوثائق زائفة تماما ، فقد لا يكون الراوى مغرضا بل قد يذكر عكس ما فيه مصلحته أو مصلحة قومه كالاقرار بهزيمة بلده أو كانتقاد حزبه أو جماعته ذلك أن كثيرا من أحداث التاريخ تكون من الظهور لكثير من شهود العيان بحيث يجد الراوى أن محاولته الكذب إن حاول ستكون مفضوحة ، فليس التشكك في صدق مضمون الوثائق بفرض تكذيب كل ما جاء بها وإنما بهدف الوصول الى اليقين (٢) .

١ - د. مصطفى السباعي : السنة ومكانتها في التشريع الاسلامى ص ٢٢١ .

٢ - لانجلو وسينيوبوس : المدخل الى الدراسات التاريخية من كتاب النقد التاريخى ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٧ .

إذا كان الضعف لا يعنى بالضرورة الوضع ، وإذا كان عدم توفر الدقة المطلقة فى وثيقة لا يعنى أنها حتما زائفة أو منحولة ، اليس من علامات ايجابية بها يعرف الموضوع من الحديث والزائف من الوثائق ؟

انه الى جانب ما وضعه العلماء من شروط لنقد السند فقد التزموا بقواعد لنقد المتن وقد تكون هذه اصرح فى الدلالة على الوضع ، وأهم هذه القواعد :

القاعدة الاولى : اعتراف الواضع نفسه باختلاق الاحاديث ، كما فعل ابو عصمة بن أبى مريم فقد أقر بوضعه على ابن عباس احاديث فى فضائل القرآن سورة سورة بتبرير أن الناس قد انصرفوا عن القرآن الى الحديث (٢) .

القاعدة الثانية : أن يكون فى الحديث المروى لحن فى العبارة أو ركة فى المعنى مما يستحيل صدوره من أفصح من نطق بالضاد ، وأن كان المعول على ركة المعنى قبل ركة اللفظ لاحتمال أن يكون الراوى قد رواه بالمعنى ففسر الفاظه بغير فصيح .

القاعدة الثالثة : أن يكون المروى مخالفا للمعقل أو الحس والمشاهدة غير قابل للتأويل مثل : أن سفينة نوح طافت بالبيت وصلت خلف المقام ركعتين .

القاعدة الرابعة : أن يتضمن وعيدا شديدا على ذنب صغير أو وعدا عظيما على فعل صغير كالخلود فى الجنات فى رفقة آلاف من الحور

العين لفعل مندوب أو ترك مكروه (١) أو الخلود في جهنم مع مقت الله وغضبه لترك مندوب أو فعل مكروه ، أما الوعد كالقول : من ولد له ولد فسماه محمداً كان هو ولده في الجنة .

القاعدة الخامسة : أن يخالف القرآن أو محكم السنة أو المعلوم من الدين ضرورة بحيث لا يحتمل التأويل كالقول : ولد الزنا لا يدخل الجنة الى سبعة أبناء فانه مخالف للآية : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» .
القاعدة السادسة : أن يخالف المقول في أصول العقيدة من صفات الله مثل الحديث الذي وضعته المجسمة : خلق الله تعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما .

القاعدة السابعة : أن يخالف القواعد العامة في الاخلاق أو ان يكون داعية الى رذيلة يبرأ منها الدين ، من ذلك : النظر الى الوجه الحسن يجلى البصر .

القاعدة الثامنة : أن يشتمل على سخافات تأباها العقول أو ان يكون مخالفاً للبديهيات مثل : لما أراد الله أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرفت ثم خلق نفسه من ذلك العرق .

القاعدة التاسعة : أن يكون مخالفاً للحقائق التاريخية المعروفة عن عصر النبي ، من ذلك القول بأن النبي أوصى الى على يوم غدير خم وأن الحارث بن النعمان الفهري انكر الوصية قائلاً : اللهم ان كان ما يقول محمد حقاً فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فما وصل الى راحلته حتى رماه الله بحجر على هامته فقتله وانزل الله : «سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع» (١) .

١ - المندوب ما يستحب فعله وان لم يأنم تاركه كصلاة التراويح مثلاً والمكروه عكسه وهو مما يكره فعله وان لم يأنم فاعله كآكل الثوم والبصل قبيل صلاة الجمعة .

٢ - يحتج بذلك الشيعة ولم يعرف على عهد النبي أن مسلماً قتله الله على هذا النحو وللآية وهي من سورة المارج مناسبة غير هذه لنزولها »

القاعدة العاشرة : أن يخبر عن أمر وقع بمشهد عظيم ثم لا يعرف ولا ينتشر أى أن يتضمن الحديث أمرا من شأنه أن تتوفر الدواعى على نقله لانه وقع بمشهد عظيم ثم لا يشتهر ولا يرويه الا واحد كدعوى الشيعة وصية النبي الى على بعد منصرفه من حجة الوداع عند غدير خم امام الالوف المؤلفة من المسلمين .

خلاصة هذه القواعد ما ذهب اليه ابن الجوزى من أن كل حديث رايته تخالفه العقول وتناقضه الاصول وتباينه النقول فاعلم انه موضوع (١) .

على انه من الخطأ التسرع في الحكم على الحديث بالوضع لمجرد انه في ظاهر نصه يخالف نقلا أو يعارض أصلا أو ينفر منه العقل السليم ، ذلك أن فساد الحديث قد يرجع الى سقوط لفظة من الراوى في روايته أو سوء فهمه في حفظه للحديث ، من ذلك الحديث الذى أخرجه البخارى ومسلم أن رسول الله قال : «لا يبقى على ظهر الارض (اليوم) بعد مائة سنة نفس منقوسة» فلم يفتن بعض الصحابة الى تقييد الرسول بمن هو على ظهرها اليوم فظنوه على اطلاقه وأن الدنيا تنتهى بعد مائة سنة (٢) ، والحديث بأكمله عن عبد الله بن عمر أنه قال : صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في أواخر حياته فلما سلم قام فقال : أرايتكم ليلتكم هذه فإن رأس مائة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد ، فذهل الناس من مقالة الرسول ، وإنما قال لا يبقى ممن هو «اليوم» على ظهر الارض ، ووفاة آخر صحابى كانت في نهاية المائة كما حددها الرسول ، كذلك روى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الميت يعذب ببكاء أهله ، وهو حديث يناقض قول الله «ولا تزر وازرة وزر أخرى» ، فلما سمعت عائشة رواية ابن عمر قالت : يغفر الله لابی عبد الرحمن ، أما انه لم

١ - الشيخ مصطفى السباعى : السنة ومكانتها ... من ٢٢٢ .

٢ - المرجع السابق ص ٢٦٠ .

يكذب ولكنه نسي أو أخطأ ، أن رسول الله مر على يهودية يبكى عليها فقال : انهم سيكون وانها تعذب في قبرها (١) . فالتعذيب لكونها يهودية لا لبكاء الاهل عليها ، ويكشف هذا الخطأ عن أهمية رواية ملاسبات الحديث اذ تلقى الضوء عليه وتحدد المراد منه .

كذلك قد يحتمل الحديث التأويل فلا ينبغي التسرع في الحكم بالوضع ، من ذلك قول الرسول : اكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا ، فقد رفضه المتزلة قائلين للمحدثين : لقد جعلتم الله يمل اذا ملوا ، والله تعالى لا يمل على كل حال ولا يكل ، وقد اورد ابن قتيبة تأويله بأن المراد ان الله تعالى لا يمل حتى وان ملتم (٢) ، ويمكن التأويل أيضا بأن الملل قد جاء منسوباً الى الله على سبيل المقابلة لا الابتداء فلا يفيد وصف الله بذلك فقد جاءت آيات كثيرة بمثل ذلك : «ومكروا ومكر الله» «نسوا الله فنسيهم» والله لا يمكر ولا ينسى .

وليس من الضروري أن يكون الوضع في المتن بأكمله وانما من الوضع ما أسماه المحدثون بالادراج (٣) - أي مجرد زيادة ليست من متنه - ومن الادراج ما هو كذب على الرسول ان جاء عمداً ، قال السمعاني : من تعمد الادراج فهو ساقط العدالة ومن يحرف الكلم عن مواضعه وهو ملحق بالكذابين (٤) ، من ذلك قول الرسول : انا خاتم النبيين لا نبي بعدي فادرج أحد الزنادقة في آخر متنه (الا ان يشاء الله) ليفتح باب ادعاء النبوة ، أما الادراج عن غير عمد من أحد الرواة الغدول فيكون غالباً لتفسير الفاظ غريبة في متن الحديث ، وقد يكون الادراج في أوله للتمهيد لحكم شرعي (٥) .

-
- ١ - الحاكم وتحقيق الدكتور السيد معظم حسين : معرفة علوم الحديث ص ٨٨ .
 - ٢ - ابن قتيبة الدينوري : تأويل مختلف الحديث ص ٤٥ .
 - ٣ - الادراج : ادرجه الشيء اذا ادخلته فيه وضمنته آياه .
 - ٤ - السيوطي : تدريب الراوي شرح تقريب النواوي ص ١٨ .
 - ٥ - السباعي : السنة ومكانتها ص ٢٦٩ .

وقد عرف أئمة الحديث الطرق التي تدل على المدرج وذلك من وجوه :

الاول : ان يستحيل اضافة ذلك الى النبي، من ذلك الحديث :
للعبد المملوك اجران فادرج احد الرواة في آخره (والذى نفسى بيده
لولا الجهاد والحج وبر امي لاحببت ان اموت وانا مملوك) فافتضح
الادراج من وجوه :

١ - تمنى الرق وهذا لا يجوز .

٢ - ان ام الرسول قد ماتت وهو صغير فلا وجه للقول ببره امه .

الثانى : ان يصرح احد الرواة بأنه لم يسمع العبارة المدرجة .

الثالث : ان يصرح بعض الرواة بفصل العبارة المدرجة عن المتن
ويعين الزيد والمزيد عليه ناسبا للمزيد الى من ذكره من الرواة (١) .

فاذا انتقلنا الى الكذب فى الخبر نجد ان ابن خلدون بعد ان
افاض فى ذكر الدواعى التى تؤدى بالرواة الى الكذب فى الرواة
وبالمؤرخين الى الكذب فى النقل قد اشار الى سمة رئيسية بها يعرف
الكذب اذ يقول : ومن الاسباب المقتضية له ايضا - وهى سابقة
على جميع ما تقدم - الجهل بطبائع الاحوال فى العمران وان كل حادث
من الحوادث ، ذاتا كان او فعلا ، لا بد له من طبيعة تخصه فى ذاته
وفيما يعرض له من احواله ، فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث
والاحوال فى الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك فى تمحيص الخبر على

١ - المرجع السابق من ٢٦٥ .

تميز الصدق من الكذب وهذا ابلغ في التمييز من كل وجه يعرض ، وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الاخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم (١) .

لقد كان الكذب شائعا في التاريخ القديم بما ضمنه الرواة من اساطير وخيالات تاباها العقول الناقدة وتعارض القوانين الطبيعية والعادات الاجتماعية ، ان المحك هنا هو بالضبط ما نبه عليه ابن الجوزى بقوله «تخالفه للعقول وتناقضه الاصول» ، وقد ذكر ابن خلدون مثالا لذلك رواية المسعودى عن بناء الاسكندر للاسكندرية اذ لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية اتخذ صندوقا من الزجاج وغاص فيه الى قصر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها وعمل تماثيل لها من اجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرت تلك الدواب حين خرجت وعايبتها ، ويرى ابن خلدون ان مثل هذه الروايات الممتنعة لا تحتاج الى التحقيق من صدق الرواة طالما ان الخبر في ذاته مستحيل الوقوع (٢) .

وقد اشار سينيوبوس الى نفس المعنى الذى سبقه اليه ابن خلدون فضلا عن ائمة الحديث ، فالاصل في التاريخ عنده انه لا يمكن ان ترقى وقائمه بحال الى درجة الصدق واليقين في العلوم الطبيعية ، انه اذا تعارضت نتائج الملاحظة غير المباشرة في التاريخ مع نتائج الملاحظة المباشرة في العلوم الطبيعية فلا بد من ان تسلم الاولى للثانية ، فليس لعلم التاريخ ان يتناول فيدعى امكان وجود وقائع تتعارض مع القوانين الطبيعية ، وان اتفقت على ذلك عدة مصادر فذلك لان الناس يميلون الى تصديق كل ما هو غير مألوف ، ان لهذه القاعدة اهميتها ليرتفع التاريخ من مستوى القصص والاساطير الى مستوى العلم (٣) .

١ - ابن خلدون وتحقيق وافي : المقدمة ص ٢٤٧ .

٢ - المرجع السابق ص ٢٤٨ .

٣ - سينيوبوس ولانجلو : المدخل الى الدراسات التاريخية (النقد التاريخي)

ص ٨٧ .

وإذا كانت معارضة مضمون الوثيقة للقوانين الطبيعية أهم ما يكشف عن كذب مضمونها فإن المزيفين ليسوا على هذه الدرجة من السذاجة أن يكون زيفهم على هذا النحو ، ومن ثم فلا بد من الاعتماد على النقد الباطن للتصرف على المؤلف وعصره واتجاهاته وأسلوبه في الكتابة بل وخطه ان أمكن ، ويمكن التأكد من المعلومات الواردة في الوثيقة بمراجعتها على وثائق أخرى لمؤلفين آخرين في وصف نفس الحادثة ، أما إذا لم توجد الا وثيقة او رواية واحدة في وصف واقعة تاريخية فانها لا يمكن أن ترقى الى مستوى حادثة تصفها عدة روايات ، فمعلوماتنا عن الحرب الميدية بين اليونان والفرس مثلا جاءتنا عن هيرودت فقط ، فهي رواية من جانب واحد ولا ترقى الى درجة الصحة كمعلوماتنا عن الثورة الفرنسية التي ذكرها عدة رواة ومؤرخين ، ولا مفر من أن يعدها الباحث حجة وان كان عليه أن ينسبها الى راويها أو مؤرخها فعليه تقع تبعة ما تتضمنه روايته (١) .

وقد يقحم النساخ على الوثيقة عبارات زائدة ، وقد يكون هذا الحشو بهدف التعليق أو الشرح ، ويمكن الكشف عن الحشو أو الحشر ان وجدت نسخ أخرى من نساخ مستقلين ، فان لم يكن فلا بد من النقد الباطن الذي يكشف أسلوب الكاتب وآرائه واتجاهاته ومبانية عبارات الحشولها (٢) .

ولا ينبغي للباحث فهم النص على ظاهره ، حقيقة أن بعض الوثائق كالأوامر الإدارية الموجهة من السلطة الحاكمة الى الجمهور لا تحمل هدفا خفيا ، ولكن المفزى الحقيقي للنص قد يختلف عن معناه الحرفي في كثير من الوثائق ، بل انها قد تخفى رموزا كمذكرات

١ - المرجع السابق ص ٨٥ .

٢ - المرجع السابق ص ١٠١ .

زعماء الثورات وحروب العصابات ولذا ينبغي متابعة أسلوب الكاتب في سائر المؤلفات ، كذلك لا ينبغي للباحث أن يخلع على النص القديم تصورات عصرية فذلك من التعسف في التأويل ، وإنما إن يفهم ما قصد اليه صاحب النص ، فالوثيقة لا تتضمن إلا أفكار كاتبها ، ولا بد لذلك من التعرف على الأسلوب المتبع في عصر صاحب الوثيقة بوجه خاص بل كيفية استخدامه للمعبارات والمصطلحات بتتبعها في مواضعها المختلفة بوجه اخص (١) ، ذلك ما يهدف اليه النقد الإيجابي للوثائق، ينظر ذلك ماسبق الإشارة اليه مما ينبغي على المحدث من عدم التسرع بالانتهام بالوضع لمجرد غرابة ظاهر النص اذ ربما يحتمل التأويل أو سقطت منه لفظة أو أساء أحد الرواة فهمه ومن ثم حمله ، والمعول في ذلك كله على تمرس المحدث لاحاديث الرسول وتبعه مختلف الاسانيد .

على أن مجرد معرفة القواعد لا يعنى إمكان المحدث أو الباحث التعرف على الوضع أو الكذب - الإدراج أو الحشو ، ذلك أن المعول في كل فن أو صناعة على الخبرة والممارسة ، فليس من دواء للوضع إلا اتقان فن التحديث والرسوخ فيه ، قيل لابن حجر : انك تقول للشيء هذا يصح وهذا لم يثبت ، فعمن تقول ذلك ؟ : فقال : أرايت لو أتيت الناقد فأرأيت دراهمك فقال هذا جيد وهذا بهرج اكنت تسأله عن ذلك أو تسلم له الامر ؟ قال : بل أسلم له الامر ، قال فهذا كذلك لطول المجالسة والمناظرة والخبرة (٢) ، ولقد كان المحدث بمجرد سماعه لحديث لا يطمئن لمتنه أو لسنده قلبه يقول حديث معطل ، ويعنى بذلك وجود علة تقطع في صحته ، والكشف عن العلة يحتاج الى اطلاع واسع على الحديث وذاكرة قوية وفهم دقيق الى أن تصبح لديه ملكة لا تخطئ التمييز بين المقبول والموضوع حتى

١ - المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٧ ومناهج البحث العلمي للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .
٢ - القاسمى : قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث ص ١٦٣ .

تصبح هذه الملكة أقرب الى الالهام ، ولهذا الالهام جانبان : أحدهما يتعلق بالحدث والآخر يتعلق بالحديث ، أما ما يتعلق بالحدث فقد قال تعالى ، «ان في ذلك لايات للمتوسمين» (١) اى للمتفرسين ، وقال الرسول : اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ، ويقول ابن تيمية - مع خصومته المعروفة للصوفية - : الذين أنكروا كون الالهام ليس طريقا الى الحقائق مطلقا اخطأوا فاذا اجتهد المبدى فى طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح اقوى ممن له ادلة كثيرة ضعيفة ، على انه من الخطأ الظن ان هذه البصرة النافذة فى الحكم يمكن ان تقوم على جهل بالحديث او سوء حفظ او فهم وانما مدار الامر على التمرس بمعرفة السنن والآثار وسيرة الرسول وهديه فيما يأمر او ينهى ، فيما يخبر او يدعو ، فيما يشرع او ينسخ كأنه مخالط له (٢) ، وأما ما يتعلق بالحديث نفسه فقد قال تعالى : «ولتعرفنهم فى لحن القول» (٣) ، فلحن القول لا بد ان يفترق عن كلام من لا ينطق على الهوى ، قال الربيع بن خيثم : ان للحديث ضوءا كضوء النهار يعرف ، او ظلمة كظلمة الليل ينكر (٤) ، والصدق طمانينة والكذب ريبة فالحديث الصحيح يبعث فى القلب سكونا بينما يقشعر المحدث من الحديث المنكر وينفر منه قلبه .

والتمرس مطلوب فى التاريخ كذلك ، فهو أساس للنقد الخارجى والداخلى معا فى الخارجى للكشف عن صحة نسبة الوثيقة لقائلها بعد طول خبرة الباحث فى نقد الوثائق تماما كما يكشف الناقدا الفنى

١ - سورة الحجر آية ٧٥ .

٢ - القاسمى : قواعد التحديث ص ١٦٥ .

٣ - سورة محمد آية ٣٠ .

٤ - السبامى : السنة ومكانتها ص ١٢٠ .

اللوحة الزائفة مميزة لها عن اللوحة الاصلية مهما شابهتها ، كذلك بالخبرة يدرك الباحث بحدسه صدق او كذب الراوى فيما يرويه .

واذا انفرد الحديث بقراءة تشيع في النفس فإسفة فان الفراسة كالحدس لا بد أن تقوم على الخبرة والممارسة يستوى في ذلك المحدث مع المؤرخ والصانع مع الفنان .

على أن هذا التناظر الذى تتبعنا خطواته ومساره بين أصول التحديث وأصول التاريخ لا يعنى تماثل المنهجين أو تطابقهما الى حد أن يمكن أن يرد التاريخ والحديث الى منهج واحد ، وليس الفارق بينهما مجرد فارق بين الرواية والتدوين ، وإنما يفرق العلمان لأن الحديث بعد نقد السند ونقد المتن قد بلغ نقطة الوصول ، أما المؤرخ فالشوط أمامه طويل ، وليست مرحلتا النقد الخارجى والنقد الداخلى الا منتصف الطريق ، انهما يشكلان المرحلة التحليلية فى المنهج التاريخى تعقبهما مرحلة تركيبية ، ذلك أن التاريخ ليس مجرد أقوال وأفعال لشخصيات صنعت حوادثه ويراد استعادتها أو تصورها كما وقعت كما هو الحال فى الحديث ، وإنما التاريخ يتعلق بحضارات وأنظمة معقدة لها جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية ، والتشريعية والعلمية والعسكرية ، كلها متشابكة متداخلة متفاعلة متطورة على المؤرخ أن يستعيد تصورها فى حالتها التركيبية والديناميكية معا ولن نتابع المؤرخ فى جهده هذا طالما أن ليس فى أصول التحديث ما يناظر المرحلة التركيبية فى التاريخ .

- ٤ -

أن هذا الجهد الذى قام به أهل الحديث والذى سبقوا به المؤرخين - مع سبق نشأة علم الحديث - لم يحل دون تعرضهم لانتقادات ، لصل أهمها ما ذكره الأستاذ أحمد أمين : والحق يقال

أنهم عنوا بنقد الاسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن ، فقل أن نظفر منهم بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يتفق والظروف التي قيلت فيه ، أو أن الحوادث التاريخية تناقضه أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه ، وهكذا لم نظفر منهم في هذا الباب بمشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم (١) .

وليس هذا الاتهام حديثا فلقد سبق أن عاب عليهم المتكلمون مثل ذلك ، وقد نقل ابن قتيبة وجهة نظرهم بقوله : أنا لا نخلى أكثر أهل الحديث من العلل (اللوم) في كتبنا في تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا والتفقه بما جمعوا وتهافتهم على طلب الحديث من عشرة أوجه وعشرين وجها وقد كان في الوجه الواحد الصحيح أو الوجهين مقنح (٢) .

وليس في هذا الاتهام تحامل ، فلقد تولى الدكتور مصطفى السباعي الدفاع عن أصحاب الحديث فلم ينقض الاتهام وإنما اعتذر عنه ، فذهب إلى أنهم جعلوا عمدتهم الأولى نقد السند وأنهم ضيقوا دائرة نقد المتن بمقدار ما وسعوا دائرة نقد السند ثم برر ذلك بجملته اعتذارات تلخص فيما يأتي:

١ - أن المتن كلام منسوب إلى الرسول ولا يصح أن يخضع - وهو الذي لا ينطق عن الهوى - لما تخضع له أقوال سائر البشر من نقد وتجريح ، أما السند فيتعلق بزواة يجري عليهم ما يجري على الناس من سهو أو خطأ أو كذب أو نسيان .

١ - أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٢٦٦ .

٢ - ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ص ٩٦ .

٢ - ان الرسول قد يخبر في احاديثه بوحي من ربه عن شيء من النبىيات التى تقع في مستقبل الزمان(*) فكيف يمكن ان تخضع النبىيات لحكم العقل وهى فوق مستوى العقل ؟

٣ - اذا عبر الرسول عن حقائق علمية فوق مستوى الفكر والتجربة في عصره ، كحديث ولوغ الكلب في اناء ، فان حكم العقل ونقد المتن يقتضيان بالتسرع برد الحديث بدعوى تجاوزه للامكانيات العلمية والتجارب في عصره ومجتمعه .

٤ - ان حديث الرسول قد يخرج مخرج المجاز فيتوهم من يحكم بالظاهر انه غير صحيح(٢) .

ولا شك ان هذه العوامل قد جعلت اصحاب الحديث في حرج من التعرض لنقد المتن بمثل ما انتقدوا السند ، والواقع ان مطالبهم بنقد المتن ابعد مما ذهبوا اليه فيه تكليف لهم فوق ما يطيقون ، ليس فحسب لانه قول رسول ، وانما لانه من المسير ان تجتمع لفرد موهبة الحفظ الى جانب ملكة النقد العقلى على نحو فائق ، فلا نجد مثالا بين القراء فلاسفة كما لم نجد بين المحدثين معتزلة او بالاحرى اصحاب نظر عقلى ، ومن ثم كانت دعوة سفيان بن عيينة لهم : يا اصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم اصحاب الراى(٣) ، ولم تكن الخصومة لرجال الحديث من جانب العقليين كالمعتزلة فحسب ، وانما جاءت ايضا من كثير من اصحاب الراى من الفقهاء واعنى بذلك الحنفية ، يقول الاوزاعى : انا لا نقم على ابن

* - احاديث الرسول المعبرة عن مستقبل الاحوال كثيرة منها على سبيل المثال : ياتى على الناس زمان يستحل فيه خمة اشياء بخمة اشياء : يستحلون الخمر باسماء يسمونها اياه ، والحث بالهدية والقتل بالرهبة ، والزنا بالنكاح ، والربا بالبيع . وحديث يوشك ان تنداعى عليكم الامم كما تنداعى الاكلة على قصعتها قالوا : او من قلة يا رسول الله ، قال بل انتم كثرة ولكنكم يومئذ غشاء كغشاء السيل .

٢ - الشيخ مصطفى السباعى : السنة ومكانتها ... ص ٢٥٧ .

٣ - الحاكم : معرفة علوم الحديث ص ٦٦ .

حقيقة انه يرى - كلنا يرى - ولكننا نتقم عليه انه يجيئه الحديث من
النبي صلى الله عليه وسلم فيخالفه الى غيره (١) ، اما انه خالف بعض
الاحاديث فذلك لانه ضعف كل حديث يعارضه العقل القطعى ،
ومن ثم قلت روايته واستناده في الفقه على الحديث (٢) .

ولم تكن وقية بعض المتكلمين لا سيما المعتزلة في اهل الحديث
بسبب تقصيرهم في نقد المتن فحسب وانما لان اغلبهم قد تبني
مذاهب وآراء تبين اصول المعتزلة تمام المبائة ، يقول الشهرستاني -
مع ميله الى رجال الحديث وخصومته للمعتزلة - ان جماعة من
اصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه فأجازوا على ربهم
اللامسة واجروا ما ورد في الاخبار من الصورة وغيرها في قوله : خلق
آدم على صورته - حتى يضع الجبار قدمه في النار - قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن - خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا
- وضع يده او كفه على كتفى حتى وجدت برد انامله ، وقد زادوا في
الاخبار احاديث وضعوها ونسبوها الى النبي (٣) .

ولم يكن التشبيه هو وحده ما اثار عداوة المعتزلة على رجال
الحديث بل لقد قيل في اصل تسمية قول او فعل الرسول
بالحديث انه في مقابل القديم وهو القرآن كلام الله ، ومع ان هذا
التعليل كما يبدو جاء متأخرا بعد شيوع الاعتقاد بقدوم القرآن من قبل
الحنابلة ، فان اهل الحديث قد تبنوا هذا التعليل متابعين احمد ابن
حنبل وهو من ائمتهم .

كان بعض رجال الحديث اذن من المشبهة والحشوية (٤) والقاتلين
بقدوم القرآن وان الله تجرى عليه الحوادث - معتقد الكرامية - فضلا

١ - ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ٦٢ .

٢ - ابن خلدون وتحقيق الدكتور عبد الرحمن والي : المقدمة ج ٣ ص ١٠١٠ .

٣ - الشهرستاني (عبد الكريم بن هوازن) وتحقيق فتح الله بدران : الملل
والنحل ج ١ ص ١٧١ .

* - الحشوية : الذين يؤمنون بحشوا الاعتقاد اى التزيد في المعتقدات بزيادات في
القالب تخالف العقل مع الايمان بآيات التشبيه على ظاهرها .

عن الاعتقاد بالجبر وإن الله يرى بالأبصار يوم القيامة وعذاب القبر وشفاعة النبي لاهل الكبائر (١) ، وهى معتقدات تثير إثارة المعتزلة ، فليس من المستغرب إذن أن يتهموهم برواية بعض احاديث لا لانها صحيحة وانما لانها توافق معتقداتهم وانهم لم يرفضوا النقل عن اهل البدع طالما قد رووا احاديث عن المجسمة كالمقاتلية والكرامية (٢) ، انهم ينقلون عن رجال من مخالفي المعتزلة كقتادة وابن ابي نجيع ويمتنعون عن الكتابة عن رجالهم او مؤيديهم كعمرو بن عبيد وعمرو ابن قائد ومعبد الجهنى (٣) .

ولكن هل امكن للمعتزلة بو صفهم من اهل الراى ان يعوضوا ما قصر فيه رجال الحديث من نقد المتن ؟ الواقع ان المعتزلة لم يقدموا قواعد محددة لنقد المتن ولكنهم كانوا يردون بعض الاحاديث باعتبار متنه ، وكان رفضهم اما لان هذه الاحاديث تتعارض مع اصولهم او انها اتخذت طابعا مسرفا فى الفبيية مباينا للنزعة العقلية . وهذه امثلة لاحاديث من النوع الاول :

- ١ - احاديث تنطوى على تشبيه : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء (٤) - وضع يده على كتفى حتى وجدت برد انامله .
- ٢ - احاديث فى الجبر : كل ميسر لما خلق له - الشقى من شقى فى بطن امه والسعيد من سعد فى بطن امه (٥) .

١ - الاشعري (ابو الحسن) : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٠ .

* - المقاتلية : اتباع مقاتل بن سليمان وهو ممن رووا الحديث ومن المجسمة .

٢ - ابن قتيبة : تاويل مختلف الحديث ص ١٠٢ .

٣ - الحديث فيه تشبيه وفيه جبر .

٤ - نقد النظام (ابراهيم بهاسيار) ابن مسعود راوى الحديث بقوله : لو كان ابن مسعود يدل نظره فى الفتيا نظر فى الشقى كيف يشقى والسعيد كيف يسعد فى بطن امه حتى لا يفحش قوله على رسول الله ولا يشتد غلظه لكان اولى به ، لقد كان يقول فى القضاء : اقول فيها براى . . . وذلك قضاء بالظن والشبهة واذا كانت الشهادة بالظن حراما فالقضاء بالظن اعظم (تاويل مختلف الحديث ص ٥٢) .

٣ - احاديث في الرؤية : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون (اي تتزاحمون) في رؤيته .

٤ - احاديث في الارجاء والشفاعة لاهل الكبائر : من قال لا اله الا الله دخل الجنة قيل وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق - اعددت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى .

والامثلة التالية من النوع الثانى :

١ - اذا وقع الدباب فى الاناء فاملقوه فان فى أحد جناحية ستما وفى الآخر شفاء وانه يقدم السم ويؤخر الشفاء .

اعترض المعتزلة على هذا الحديث : كيف يعلم الدباب بموضع السم فيقدمه وبموضع الشفاء فيؤخره (١) .

٢ - قال النظام : زعم ابن مسعود أن القمر انشق معجزة للنبي مع أن المعجزة انما يجريها الله لاحد رسله لتكون آية للعالمين وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس لذلك العام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده فاجر ولم يحتج به مسلم على ملحد (٢) .

٣ - «كان الحجر الاسود ايضا فسوده المشركون» .

«الحجر الاسود من الجنة وكان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك» عارض الجاحظ لك بقوله : لو كانت الخطايا سودته فقد كان ينبغى ان يبيض حين اسلم الناس ، كذلك عارض المعتزلة القول بأن الحجر الاسود من الجنة يقول محمد ابن

١ - ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث من ٢٨٩ .

٢ - المرجع السابق من ٢٦ .

الحنفية حين سئل عنه فقال أنه من بعض هذه الاودية ، ثم تساءلوا
هل عندكم من علم بأن في الجنة حجارة (١) ؟

٤ - «ان الشمس تطلع من بين قرني الشيطان فلا تصلوا
لطلوعها» .

لقد جعلتم للشيطان قرونا تبلغ السماء وجعلتم الشمس التي
هي مثل الارض مرات ومرات فجرى بين قرنيه ، وانتم في حديث آخر
تزعمون ان الشيطان يجرى من بنى آدم مجرى الدم ، فهو في حال
الطف من كل شيء وفي حال آخر اعظم من كل شيء ثم جعلتم علة
ترك الصلاة وقت طلوع الشمس طلوعها من بين قرنيه (٢) .

٥ - ورويتم ان موسى عليه السلام لطم عين ملك الموت فأعوره ،
فان كان يجوز على ملك الموت العور جاز عليه العمى ، فكيف يجوز ذلك
على ملك وكيف تجيزون من نبي فعل ذلك والملك مأمور من ربه (٣) .

٦ - ورويتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر وجعل
سحره في بئر وان عليا استخرجه وكلما حل منه عقدة وجد النبي
خفة حتى قام بعدها كأنما انشط من عقال ، ان هذا لا يجوز على
نبي لان السحر عمل من أعمال الشيطان وقد عصمه الله منه
وسدده بملائكته وصانه بوحيه ، وليس السحر حقيقة انما هو تخيل
لقول الله «فاذا جبالهم وعصيمهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى»
وان هو الا باطل لقوله تعالى : انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر
حيث أتى (٤) .

١ - المرجع السابق ص ٢٦٧ .

٢ - راجع نفس المرجع ص ١٥١ .

٣ - المرجع السابق ص ٢٥١ .

٤ - المرجع السابق ص ٢٢٢ والايتان من سورة طه ٦٥ ، ٦٦ .

ومع ملاحظة هذه التفتيدات المستندة الى منطق العقل فان المعتزلة لم يقدموا منهجا متكاملا في نقد المتن بمثل ما قدم اصحاب الحديث في نقد السند ، ربما لانهم قد شغلهم الكلام ومسائله عن الحديث ، وربما وكما هو ملاحظ انهم ان استندوا الى ادلة النقل في احتجاجاتهم فقلما كانوا يستشهدون بأحاديث وانما كان جل استنادهم على آيات القرآن ، فلم يكن بين المعتزلة محدثون ولم يكن بين المحدثين معتزلة .

خاتمة :

لائمة الحديث فضل في ضبط الحديث لا ينكر ، ليس فحسب لانهم خلصوه من عشرات الالوف من الاحاديث الموضوعة فبثوا بذلك في قلوب المسلمين اطمئنانا الى ماصدرحقا عن رسولهم وانما لانهم قدموا منهجا للبحث متكاملا في تصحيح الخبر ، وهو منهج جدير ان يتخذ مكانه الى جانب مناهج العلوم المعروفة ، ويزيد من فضلهم انه لم يسبقهم الى هذا المنهج احد ، ولم يجدوا لدى اية حضارة سابقة اصولا او عناصر يمكن ان تعينهم ، ولقد اشتملت أخبار رروايات التاريخ القديم وكذلك التاريخ الوسيط على كثير من الاساطير والخيالات كادت تطمس فيها حقائقه الى حد ان انكر كثير من المفكرين على التاريخ انه علم ، ومع ذلك فان احدا من المؤرخين قبل رجال الحديث لم يفكر في وضع منهج لتصحيح الرواية او النقل في التاريخ .

وقد يسارع القارئ الى افتراض انه طالما ان اهل الحديث قد سبقوا المؤرخين الى وضع منهج لنقد الخبر فلا بد ان الاخيرين قد اخذوا عن الاولين ، يفلى هذا الافتراض ان السابق هنا فكر اسلامي واللاحق فكر اودبي .

أما ان الفكر الاوربي الحديث قد تأثر بالحضارة الاسلامية فذلك ما قامت عدة قرائن في مظاهر شتى من الثقافة عليه طالما ان تراثا اسلاميا قد انتقل عبر مراكز الثقافة المختلفة في ايطاليا واسبانيا وغيرهما وطالما انه قد ترجم وتبناء مفكرون غربيون منذ عصر النهضة، اما ان المؤرخين الاوربيين قد عرفوا منهج نقد الحديث وأدركوا التناظر بينه وبين نقد الرواية لتاريخية ثم تبناه وطبقوه فهذا ما لا سبيل الى الجزم به ، ومن ثم لا يجوز للباحث الموضوعي ان يقرر تأثيرا متلمسا الاشياء والنظائر مستندا الى ملامح عامة ومشابهات على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي (١) ، وأقرب الى الصديق تقرير أن هذا التناظر بين أصول التحديث وأصول التاريخ انما يرجع الى انبثاق العلمين عن نفس الظروف فضلا عن تماثل العلمين - الحديث والتاريخ - في بعض المقولات ، فنقطة البدء في كليهما هي الشك في الخبر : حديثا كان أم رواية تاريخية ، ولما كانت الظروف الواحدة تؤدي في الغالب الى نتائج متماثلة كان هذا التناظر الذي تنبعثه في هذه المقالة بين أصول التحديث وأصول التاريخ ، ولا ينقص عدم قيام التأثير والتأثر من فضل اصحاب الحديث فيكفيهم انهم سبقوا الى اكتشاف المنهج غير متأثرين ولا مقلدين .

وبعد - ليس هدف هذه المقالة مجرد الكشف عن التناظر بين أصول التحديث وأصول التاريخ ، ولا مجرد بيان جانب من الاصلة في الفكر الاسلامي او فضل السبق لائمة الحديث على كل من المؤرخين وديكارت ابي الفلسفة الحديثة ، على المؤرخين في ابتداع منهج لنقد الخبر ، وعلى ديكارت في اصطناع منهج الشك من اجل اليقين ، وانما لا بد من الانتفاع بما قدمه أهل الحديث من منهج .

١ - مقدمة ترجمة لكتاب آسين بلاسيوس «عن ابن عربي» .

وأول وجوه النفع أن نفيد بما قدمه هؤلاء - وتمكنهم في اللغة مشهود - من مصطلحات يمكن أن تثرى الحصيلة اللغوية للمنهج التاريخي ، فالخبر الموضوع مرادف للزائف ، وإذا لم يكن الخبر موضوعا ولكن لم تثبت الأدلة على صحته فهو ضعيف بدلا من القول انه خبر من الدرجة الثانية أو رواية سقيمة ، وأن نستخدم الإدراج مرادفا للحشو أو الحشر ، وأن نقول رواية شاذة إذا جاءتنا من راو ثقة مخالفا ما رواه الغير ، ورواية منكرة إذا جاءتنا من راو غير ثقة ، وأن نصف معلوماتنا عن الحرب الميدانية بين اليونان والفرس انها اخبار آحاد لأنها جاءتنا من جانب واحد ومن مؤرخ واحد هو هيرودوت وانها لا تصل في حجيتها لمعلوماتنا عن الحرب العالمية الأولى أو الثانية لان الاخبار عن هاتين جاءت متواترة ، وأن نجعل وسطا بين الخبر الصحيح والخبر الضعيف وهو الحسن وأن نصف الخبر الذي يختلف فيه الروايات انه مضطرب وهكذا نجد عشرات من المصطلحات الدقيقة ، ولا يصح أن تبقى هذه الثروة اللغوية قابعة في ميدان الحديث لا يعرفها الا رجاله فضلا عن انها تيسر لنا الترجمة من اللغات الأجنبية بدلا من الاجتهادات الفردية التي لا تؤدي الى اختلاف المترجمين فحسب وانما الى وضع الفاظ قد لا تكون دقيقة وقد يختلف مفهومها لدى القارئ عنها لدى المترجم .

ثاني وجوه النفع أن نفيد بمنهج هؤلاء في ضرورة رواية الخبر مسبقا بسنده الى حد أن أفتى ابن حجر بعزل كل خطيب مسجد لا يبين مستنده في الرواية ، ولكن كيف نفيد بمنهجهم في حياتنا العادية ؟ اننا نطالع الصحف اليومية والاخبار تذكر فيها مسبوقة برموز تشير الى أسماء وكالات الأنباء التي تناقلتها ، ولكننا عادة لا نعر هذه الرموز التفاتا وانما نقرأ الخبر ونصدق ونرويه ، وليس ذلك من صفات العقلية النقدية في شيء ، فان خبرا يحمل طابع النقد أو التجريح من وكالة من وكالات الأنباء الغربية عن الاتحاد السوفيتي أو الصين أو حتى عن دولة غير متحالفة مع الغرب لا بد أن نقرأه

بحذر بل ان نتشكك فيه والعكس صحيح اذا كانت وكالة الانباء شرقية والنبا عن دولة غربية ، ولا يحملنا خبر مطبوع في صحف تطبع بالملايين مصدره وكالة انباء عالمية على تصديقه ، اننا في عالم تتنازعه كتل ويسوده صراع وحرب باردة من اهم اسلحتها حرب الاشاعات ومن اهم اجهزتها وكالات للمخابرات قد جندت في الحرب السيكلوجية علماء متخصصين من اجل دحر مغنويات العدو او الخصم عن طريق الخبر الكاذب .

الخبر المقرون بسنده من اهم دلائل الضبط في الرواية ، وصدق المخبر او كذبه يكشف في كثير من الاحيان عن حقيقة الخبر سواء اكان ذلك في الحديث ام التاريخ ام ما تناقله وكالات الانباء من اخبار الدول واحوال المجتمعات .

هذه بعض وجوه النفع التي يمكن ان نستفيد فيها بما قدمه اهل الحديث من منهج ، اذ لا يكفي ان نكشف عن اصالة تراثنا وانما ان نفيد منه اكبر فائدة في كل مظاهر حياتنا الحاضرة : دينية وفكرية ويومية .



مراجع عامة

- 1 — Aron : Introduction à la philosophie de l'histoire.
- 2 — Berlin, Issia : Historical inevitability.
- 3 — Berdayev, Nicolas . The meaning of history.
- 4 — Block, Mar : The historian craft transl. by Peter Putnam 1962.
- 5 — Bourne : Essays in historical criticism.
- 6 — Bradley : The presuppositions of critical history.
- 7 — Buckle, T. H. : History of civilisations. London 1861.
- 8 — Butterfield, Herbert : History & human relations. London 1951.
- 9 — Burckhardt, Jacob : Reflections on history.
- 10 — Burns : The idea of progress.
- 11 — Bury, J.B. : Inaugural lectures on history.
- 11 — Carr, E. H. : What is history ? ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود
- 13 — Cassirer, Ernest : The problems of knowledge : philosophy, science & history.
- 14 — « « : An essay on man 1944.
- 15 — Collingwood : The idea of history, London 1946.
- 16 — « : Historical imagination.
- 17 — « : Essays on philosophical method.
- 18 — Croce, Benedetto : History as the story of Liberty.
- 19 — « « : My philosophy.
- 20 — « « : Theory and history of historiography.
- 21 — « « : History : its theory and practice.
- 22 — Crump, C. S. : The logic of history.
- 23 — « « : History and historical research.
- 24 — D'Archy M. C. : The sense of history : secular & sacred.
- 25 — Danto, A. C. : Analytical philosophy of history Cambridge 1965.
- 26 — Dray, William : Philosophical analysis and history, New York 1966.
- 27 — Dray, William : Laws & Explanations in history.

28 — Flint, Robert : History of the philosophy of history Edinburg 1893.

29 — Freedom, E.A. : Methods of historical study.

30 — Froude, J.L. : The science of history, London 1862.

31 — Field, G. C. : Some problems of the philosophy of history.

32 — Gallie, W.B. : Philosophy & the historical understanding.

33 — Gardiner, Patrick : Theories of history 1954.

34 — Geyl, Peter : Debates with historians, London 1955.

35 — Gooch : History & historians in the nineteenth century.

36 — Gottschalls, Louis : Generalizations in the writing of history.

37 — Hearnshaw : The science of history.

وقد ترجمه المرحوم الاستاذ عبد الحميد المبادئ مع اضافة فصل عن التاريخ عند العرب

38 — Hempel : The functions of general laws in history.

39 — Hook, Sidney : Philosophy & history, a symposium, New York 1963.

40 — Jaspers, Karl : The origin & goal of history.

41 — Kingsley, C. : The limits of exact science as applied to history, Cambridge 1955.

42 — Mannheim, Karl : Ideology & Utopia.

43 — Muller, Herbert : The uses of the past.

44 — Nordan, Max : The interpretation of history.

45 — Oman, Charles : On the writing of philosophy.

46 — Popper, Karl : The poverty of historicism

وقد ترجمه الدكتور عبد الحميد صبره

47 — Popper, Karl : The open society & its enemies.

48 — Sée, H. : Science et philosophie de l'histoire, Paris 1928.

49 — Stubbs, W. : Seventeen lectures on the study of history Oxford 1886

50 — Teggart, J. : Prolegomena to history, Berkeley 1916.

51 — « « : Theory & processes of history 1914.

52 — Tholfsen, Tryugve : Historical thinking.

53 — Walsh, H. : The philosophy of history, an introduction.

ترجمه الدكتور احمد حمدي محمود

54 — White, M. G : Foundations of historical knowledge, New York 1965.

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الفصل الاول		مقدمة
٦٢	التاريخ من صنع شخصيات	٥	الجزء الاول
	الفصل الثاني		نهج التاريخ
٧٥	التاريخ من صنع حضارات	١١	الباب الاول
٧٦	١ - التاريخ الاسلامى اول تاريخ للحفارات		وضعية ام مثالية
٨٢	٢ - عصر التنوير : فولتير - مونتسكيو	١١	الفصل الاول
	الباب الثالث	١١	النزعة الطبيعية والنزعة التاريخية
٨٩	حكم التاريخ : محايد ام لا اخلاقى	٢٦	١ - النزعة الطبيعية
	الفصل الاول		٢ - النزعة التاريخية
٨٩	حكم التاريخ محايد بل لا اخلاقى	٣٦	الفصل الثاني
٨٩	١ - حكم التاريخ محايد	٣٧	بين الوضعية والمثالية فى التاريخ
٩٦	٢ - حكم التاريخ لا اخلاقى	٤١	١ - حجج القائلين بالوضعية
	«البيكانية فى التاريخ»	٥٣	٢ - حجج دعاة المثالية
	الفصل الثاني		مقرب .
١٠٢	حكم التاريخ اخلاقى	٥٦	الفصل الثالث
			الخلقية الفلسفية للوضعية والمثالية
			الباب الثاني
		٦٢	صنع التاريخ: شخصيات ام حضارات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٠	١ - فولتير		الجزء الثاني
١٨٦	٢ - كوندروسيه	١٢١	لسفة التاريخ
١٩٢	تعقيب	١٢٢	دخل
	الفصل الرابع		الباب الاول
١٩٧	التقاء الفعل الانساني بالتخطيط الالهى:		لريات تاريخية فلسفية
١٩٧	تفسير كانط للتاريخ العام بمفهومه العالمى	١٢٣	الفصل الاول
	الباب الثاني	١٢٣	لمرية التعاقب الدورى للحضارات
٢٠٤	ابعاد فلسفة التاريخ	١٢٣	- ابن خلدون
	الفصل الاول	١٢٨	١ - المنهج
٢٠٤	البعد الميتافيزيقى لدى هيجل :	١٤٣	٢ - النظرية
٢٠٤	١ - الميتافيزيقيا والنطق كاساسين لفلسفة التاريخ	١٥٣	- فيكو
٢٠٧	٢ - طبيعة الروح ودورها فى مجرى التاريخ	١٥٣	١ - المنهج واوامام المؤرخين
٢١٠	٢ - دور الدولة	١٥٩	٢ - النظرية
٢١٢	٤ - مسار التاريخ العالمى		الفصل الثاني
٢١٥	تعقيب	١٦٦	لمزية العناية «التخطيط الالهى» :
	الفصل الثاني	١٦٦	١ - سان اوغسطين
٢١٨	البعد الاقتصادى لدى ماركس وانجلز:	١٧١	٢ - جاك بوسويه
٢١٨	١ - الديالتيكك الهيجلى	١٧٤	٣ - اخوان الصفا
٢٢٦	٢ - مادية فيورباخ		الفصل الثالث
٢٣١	٢ - التفسير المادى للتاريخ	١٧٧	لمرية التقدم «الفعل الانسانى» :
٢٣٨	٤ - اثر الماركسية - انتقادات		دخل

الم	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٩	١ - نقد المؤرخين وفلاسفة التاريخ		
١٦	٢ - نظرية التحدى والاستجابة : أسباب تدهور الحضارات وعوامل قيامها . دور الاديان العالية	٢٤٣	البعد البيولوجى لدى شبنجلر
١٤	٣ - الحضارة الاسلامية فى ضوء نظرية التحدى والاستجابة	٢٤٣	١ - مقولة المصير - نقد لفلسفة التاريخ ومؤرخى العرب
١١	٤ - مصير الحضارة الغربية	٢٤٨	٢ - المنهج
١٤	تعقيب	٢٥٤	٣ - النظرية .
١٨	خاتمة الكتاب		
١	ملحق : بين اصول التحديث واصول التاريخ		الفصل الرابع
٣	المراجع	٢٥٩	البعد الحضارى الدينى لدى توينبى

